حاشيه شرح مقاصد

Süleymaniye U. Kütüphanesi
Kısmı | Halet Efendi
Yeni Kayıt No |
Eski Kayıt No | 429

حواشي شرح المقاصد للفاضل العلامة الياس السينابي
تلميذ الفاضل المحقق خضر بك وقد توفي مدرسا
بسلطانية بروسه رحمه الله تعالى
وله حواش على التلويح وشرح
للفقه الاكبر للامام رضي الله عنه
وله حواشي على المطول وصل
الى رحمة الله تعالى
في سنه

من عواري الدهر اللدود
لدى اضعف الموجود
مصطفى بن الشيخ محمود
عفا الله الكريم الودود

استصحبه العبد الفقير محمد شرف
عفا الله عنه

من كتب السيد مصطفى
مسعود ارس الاطى
عفي له
١٢٨٦

الهی جمع
کتب کرده اهل وحدت را
بده بدست همیش کتاب
حالت ا
١٢٣٦

بسم الله الرحمن الرحيم رب تمم بالخير والظفر

الحمد لله الذي كرم نوع الانسان بالشرع عن المقاصد، وهداهم في اعطاهم الى المصادر والموارد
والصلوة على محمد المبعوث لتكميل العباد في معرفة المبدا والمعاد، وعلى اله
واصحابه الاصفياء، والتابعين لهم باحسان الى يوم القرار وبعد فهذه كلمات
مسرودة ومعان منضودة، لحل مشكلات شرح المقاصد لعلها نطلع بها على
الشوارد والاوابد، فانه لما كان كتابا متينا، ولم يكن اكثر المواضع مستبينة،
محتاجا الى نشر مطويات رموزه، ونثر مخفيات كنوزه، ولم يتصد احد من لدنه دون
الكتاب للحلول في ذلك الباب، شمرت الذيل عن ساق الاجتهاد، واقتحمت في
التلاع والوهاد، عسى الله ان ياتي بالفتح لمشكلاته، والحل لمغلقاته، والله
الميسر لكل عسير، وهو على ما يشاء قدير قوله لك الحمد والمنة قدم الظرف مع
ان الاختصاص يحصل بدون التقديم اما للاهتمام به او اشعارا بانه لا بد من حضوره
في قلب كل مؤمن قبل كل شيء على ما يشير اليه ما يروى مرفوعا ما رأيت شيئا
الا ورأيت الله قبله واما لان في افادة اللام الجارة للاختصاص للثبوت بحثا
ولهذا قال صاحب الكشاف في سورة التغابن قدم الظرفان ليدل بتقديمهما
على اختصاص الملك والحمد بالله تعالى وان صرح ايضا بان في الحمد لله دلالة على
الاختصاص ولهذا مزيد بسط في حواشي شرح الكشاف واما قوله والمنة
فالظاهر انه اما من من عليه اي انعم اي لك الحمد والنعم واما بمعنى الامتنان كما في
قوله بل الله يمن عليكم ان هداكم للايمان وايا ما كان ففيه تفكيك لان معنى لك الحمد
انك متعلق الحمد ومعنى لك المنة انك فاعلها اللهم الا ان يراد المعنى الاعم بمعنى انك
متعلق الحمد والمنة ففي الحمد بمعنى الوقوع وفي المنة بمعنى الصدور فان قلت
الله تعالى نهى رسوله عن المنة فقال ولا تمنن تستكثر وكذا نهى كافة فقال
ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى فاذا كان المن مذموما فكيف صح منه تعالى
صدوره قلت اذا كان بمعنى النعم فلا اشكال واما بمعنى الامتنان فلانه يجوز
من الله تعالى ما لا يجوز من العباد فانه لا يسال عما يفعل وهم يسالون ولعل السر
فيه انه تعالى اذا انعم على العبد ثم من عليه بتلك النعم صار العبد مشغولا بالمنة

بالمنة غير مغتر بالنعم فيكون هذا من الشارح اشارة الى انه غير مغتر بالنعم
التاليف وانه غير مستقل في افعاله قوله كمالها القيام بالامور على ما ينبغي
المتبادر من القيام بالامور على ما ينبغي الاتيان بالافعال على وجهها والمحافظة
وهو ليس كمالا للقوة العملية بل كمالها ما يتجلى عقيب اكتساب الملكة للاتصال بعالم
الغيب على ما بين في موضعه ويمكن ان يقال كمال القوة العملية من حيث انها
عملية ذلك وذلك لان القوة العملية عبارة عن قوة بها تؤثر النفس و
تتصرف وكمال القوة المؤثرة هو ما ذكره الشارح واما التجلي والتحلي فلما كانا
من ثمراتها ونتائجها عدا من مراتبها والا فهما في الحقيقة من كمالاتها من حيث
هي متأثرة ويؤيده ما ذكره سيف الدين الآمدي في شرح الاشارات من ان تجلي
الصور المجردة وان كان بسبب تصرف القوة العملية في تصفية النفس
عن العلائق البدنية ليس مما هو جيب فجعل ذلك من مراتب القوة العملية بل
غايته ان يكون موقوفا عليها الا ترى ان ادراك الضروريات الكلية موقوف
على استعمال الحواس وهو ليس من مراتب القوة النظرية بل ذلك من خواص
النفس الحيوانية ولذلك كان مستقلا في ذلك في غير الانسان ويؤيده ايضا
ما قالوا في ترجيح الحكمة النظرية على العملية من ان القوة العالمة اشرف لبقاء
اثارها في الابد كالاباد دون العاملة اذ ينقطع اثرها عند خراب البدن لا يقال
يجوز ان يكون القيام بالامور اعم شاملا للاعمال والادراكات لانا نقول
صرح الشارح في البحث الخامس في الفصل الثاني من المقالة الثانية ان كمال
القوة العملية وسمي حكمة عملية هو خروج النفس من القوة الى الفعل كمالا
عملا لا علما فان قلت نجاة المعاد لا يكون الا بالاعتقاد الحق المطابق لما في
نفس الامر فلا بد من التعميم قلت ذلك مندرج في المرتبة الثانية التي هي تصفية
النفس عن الرذائل فان سوء الاعتقاد من اسوائها ويلزمها الاعتقاد الحق قوله
تحصيلا لسعادة الدارين علة لقوله معرفة الحقائق وقوله القيام بالامور
لان التحصيل فعل المعارف والعامل بالامور قوله الى الغايتين تعدد الغاية
باعتبار المتعلق والا فالسعادة امر واحد لا تعدد فيه قوله الا ان النظر

العقل شيء في الملة بداهة المراد بنظر العقل الروية الواقعة من العقل سواء
كانت في الحكمة الاعتقادية العلمية والعملية فان تصرف العقل اعم من ان يكون باعتبار
العقل النظري او العقل العملي وليس المراد القوة النظرية لان المقام يأباه
الا يرى الى قوله وكما دونت حكماء الفلاسفة وتبعه نظر العقل في الملة بداهة
اما في العقل العملي فظ واما في العقل العلمي فلان المراد تبعية في تامله نتايج
الافكار او ثبوتها بالادلة النقلية فان العقايد انما يعتقدها اذا كانت ماخوذة
من النقل وفي هذا المقام مزيد تفصيل يأتي ان شاء الله ومن ههنا عرفت
اندفاع ما يتوهم من انه ان اريد عند المعارضة ترجيح النقل فليس كذلك و
ان اريد ان الحسن والقبح شرعي لا عقلي كما هو مذهب الاشاعرة فلا يناسب
المحل فان ذلك الخلاف في الاحكام الفرعية لا في العقايد الاصلية قوله او في
التصور فقط فيه ههنا بحث وتفصيله يأتي في الفصل الثالث من الكيف فلا معنى
للتكيف قبل اخذ المكيف قوله الا ان المقدم في الاعتبار استثناء من قوله
ولكل منها اقسام وفروع كثيرة يعني ان الحكمة النظرية وان كان لها اقسام وفروع
الا ان المقدم في الاعتبار هو معرفة المبدأ والمعاد ونقل كلام امير المومنين
لتأييد هذا المعنى ونقل ما يتعلق بالقوة العاملة استطرادا وتتميما للكلام فقوله
فاقتصر المليون تفريع على ما سبق يعني اذا كان المقدم في الاعتبار من اقسام
الحكمة النظرية هو معرفة المبدأ والمعاد اقتصر المليون في علم الكلام
الواقع بازاء الحكمة النظرية على ما يتعلق اه قوله الا ان المعتبر من كمال القوة العملية اه
فان قلت ليس للقوة العملية كمال خارج عما به نظام المعاش ونجاة المعاد كما عرفت
والمفهوم من قوله ان المعتبر من كمال القوة العملية ان لها كمالا آخر غير ما ذكر قلت
القوة العملية مبدأ حركة بدن الانسان الى الافاعيل الجزئية الخاصة وبما عم
الا ان المعتبر ما ذكر ومبناه على ان من للتبعيض ويجوز ان يبنى الامر على المشهور
من بيانيتها قوله رحم الله امرأ اخذ لنفسه اشار رضي الله عنه بقوله اخذ لنفسه الى القوة
العاملة وبقوله لنفسه الى ما به نظام المعاش وبقوله واستعد لرمسه الى
نجاة المعاد والبارع ظ ولما كان الاشارة الى القوة العاملة مقدمة في كلام

٣

كلام امير المومنين قدم الشارح ايضا حيث قال ان المعتبر من كمال القوة
العملية اه قوله تجري مجرى السوابق انما قال تجري مجرى السوابق لان السابق
بالحقيقة هو متعلق تلك المباحث لا نفسها الا انها لما كانت متعلقة بالسابق
ان يتقدم كان المناسب تقديمها على مباحث ما يتوقف هو عليه قوله فاما سمعيات
هو المقصد الرابع وانما بدأ بالالهيات لان وجه الترتيب لما كان باعتبار توقف
اللاحق على السابق شرع من اللاحق متصاعدا الى السابق قوله
كمسئلة الرؤية في الالهيات وقد يقال في المسئلة من السمعيات ان اريد رؤيته الحق
فانها اشبه بالسمع والعقل عاجز عن كيفيتها وان اريد مطلق الرؤية
فمن المسائل المبينة في الكلاميات المحضة واما اعادة المعدوم فهي من الامور
العامة او من الالهيات ان اعتبر انها على انه اعادة الله المعدوم لا يقال اعادة
المعدوم لم تذكر في السمعيات وانما المذكور فيها هو حشر الاجساد وليس هذا
عين تلك الا يرى ان بعض المسلمين ينكرون اعادة المعدوم مع قولهم
بحشر الاجساد لانا نقول من اهل مذكورة هناك ايضا على ما لا يخفى على المتتبع
قوله كمعرفة حد وموضوع المراد الحد الاسمي الا ان ما يأتي في قوله فاحتيج
الى ما يفيد تصورها اه لا يساعده ومنه الحد الاسمي الا ان يقيد التصور بالذاتية
ثم المراد من المعرفة هنا المعنى الاعم الشامل للتصور والتصديق فان معرفة
الموضوع المراد بها التصديق بالموضوعية قوله هو منها ما صورها انها علم
الكلام خاصة كمباحث العلم اه فيه رد على الآمدي حيث جعل كتابه مشتملا على
ثمان قواعد متضمنة لجميع مسائل الاصول وجعل القاعدة الاولى في العلم واقسامه
وما لنا بينه في النظر ومتعلقاته الا ان قوله وليس في العلوم الاسلامية ما هو
اليق بها منه يناسب كلام الآمدي ويمكن ان يقال تضمن القواعد جميع مسائل
الاصول يجوز ان يكون باعتبار تضمن البعض فان تضمن الكل للشيء لا يستلزم
التضمن بالنظر الى كل جزء فانا اذا قلنا الحيوان الناطق يتضمن الجوهر والجسم
لا يلزم ان يكون ذلك باعتبار كل جزء حتى يكون الناطق ايضا متضمنا لاحدهما
نعم هذا هو الاعتبار فان قلت تصدير علم الكلام بها لا يناسب الجزئية لان معنى

من الامور العامة مبنيا على ان السؤال المعدوم
كما هو المعدوم من حيث هو

التصديق بحملها في صدره قلت لدفعه قول فحاث ابقا الكلام خ اه وكذا تصديق
في هذا اعتراض صاحب المواقف على كون الموضوع هو الموجود من حيث هو
قوله والنظر فان قيل مباحث النظر مما يتوقف عليه جميع العلوم اذ كل علم
قواعد نظرية غالبا تستحصل بطريق النظر والاستدلال اجيب بان العلوم
الخطابية غير متوقفة عليها والعلوم النقلية يستمدون من هذا العلم الذي هو
اعلى العلوم الدينية ولا يخفى عليك ان كون العلوم خطابية لا يوجب الاستغناء
عن النظر ضرورة ان النظر قد يفيد يقينا وقد يفيد ظنا ولهذا قال الفاضل
النظر ما يطلب به علم او غلبة ظن والحق ان قوله وليس في العلوم الاسلامية ما
يدفع الاشتباه راسا وذلك لان توقف الكلام على مباحث النظر لا يقتضي
تصديرها بها خاصة واذا انضم اليه قوله وليس في العلوم الاسلامية تم المرام
قوله ولا يخفى ان حقيقة كل علم من الكلام وغيره تصوراته وتصديقاته اه زاد
التصورات مع ان حقيقة كل علم انما هي المسائل او التصديقات بها بناء على ما اصطلح
عليه بعضهم من ان اجزاء العلوم ثلثة الموضوع والمبادي والمسائل هذا ولا يخفى
ان يحمل حقيقة العلم هنا عبارة عن المسائل بالاكتسابات من ابتداء الوهن لكثرة
الخلط وذلك انما هو في المسائل ولان ما يفيد تصوره تصورات اجمالية بما فيها
انما هو في المسائل وحدها فانها اي العقايد الدينية عن الادلة اليقينية
لاحظ للموضوع والمبادي خصوصا المبادي التصورية من هذا المعنى قوله
الاحكام المنسوبة الى الشرع اه الظاهر ان المراد من الحكم هو العرفي اي اسناد امر
الى اخر ايجابا او سلبا ولا شك ان جميع مسائل العلوم مشتملة عليها ويمكن ان يراد
به ما هو اصطلاح الاصول اي خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء
او التخيير وتوهم لزوم انحصار مسائل الكلام في الوجوب ونحوه يندفع بحكم
التغليب وبالاستخدام وتجويز جمع معاني المشترك في الجمع وان لم يجز في المفرد
على ما بين في موضعه واما الحمل على التجريد فغير سديد لانه يدخل فيه علم القصص
المثبتة لاحوال المكلفين وافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله سبحانه
والله خلقكم وما تعملون والحمل على اعتبار قيد الحيثية لا يدفع اصل الاشكال

لا يقال بل بنفسه فتامل قوله مستغنين عن تدوين الاحكام اه المراد الاحكام
المنسوبة الى الشرع سواء كانت اعتقادية او عملية ولهذا قال اخذوا فاخذ ارباب
النظر والاستدلال في استنباط الاحكام وبذلوا جهدهم في تحقيق عقايد الاسلام
ثم اعلم ان معنى نسبة الاحكام الى الشرع ثبوتها به وتقريرها ومعنى نسبتها الى العمل
على ما يفهم من قولهم عملية هو تعلقها به قوله فاخذ ارباب النظر والاستدلال اه
فان قلت يفهم منه انه لا يوجد اجتهاد في زمن الصحابة والتابعين وبطلانه
بين قلت المراد الاخذ في المجموع اي الاستدلال والتدوين والتدوين متاخر
واما تدوين مالك كتاب الموطا فلا يرد نقضا لانه ليس تدوين المسائل مع الادلة
والكلام فيه قوله وان ما يتعلق بها بالاعتقاديات هو الفقه وبهذا ظهر معنى
المناسبة وذلك لانه يفهم منه ان الكلام هو الاعتقاديات ثم المراد من معرفة النفس
ما لها وما عليها هو معرفة احكام ما لها اه ولهذا المقام مزيد بسط اوردته في شرح
التنقيح قوله وعلم الله وعلم الرسول لان ذلك ليس من الادلة لان العلم من
الدليل يشعر بالاستدلال فان قلت الادلة علل للاحكام الثابتة بها وحيث
كان علم الله بالاشياء على ما هي عليه في انفسها وجب استنادها الى الادلة وكذا علم الرسول
علم اجتهادي على ما هو المذهب في تجويز الاجتهاد للرسول عم فلا يخرج علم الله
وعلم الرسول قلت اما الجواب عن الاول فلان العلم بالمعلول لا يجب ان يكون مستفادا
من العلة واما عن الثاني فلان ما ثبت منهم من تجويز الاجتهاد فانما هو في العمل لا في
الاعتقاديات على ما يأتي في الكتاب ان شاء الله والتفصيل فاللام في العقايد للاستغراق
على ما يدل عليه صريح كلام المص حيث قال فيما بعد اذا كان متعلقا بجميع العقايد
قوله على ما هو المراد اي على احد الوجهين الذي هو المراد بقولنا العلم بالعقايد
عن الادلة فان المراد منه اما العلم بالعقايد او الملكة المتعلقة بها ونظيره
قوله ومن يكسب خطيئة او اثما ثم يرم به بريئا فان توحيد ضميره لاجل
او وسياتي في بحث افادة النظر نظيره وهو قوله الا ان هذا التركيب المخصوص
او العلوم المرتبة نظرا اذ لا معنى لتسويته ذلك فان المراد من ذلك هو احدهما
من الترتيب او العلوم او نقول المعنى على الوجه الذي هو المراد بقولنا العلم

بالعقايد اه اذ لو كان بمعنى الملكة وذلك الوجه هو ان يكون عندهم من المآخذ والشرائط اه
لا يقال العلم بالعقايد التصديق بها على ما يفهم من تعلقه بها ولا يحتمل الملكة لانا نقول
معناه العلم المتعلق بالعقايد فالملكة تتعلق بها ايضا ثم الظاهر ان قوله عن ادلتها
في متعلق بالعقايد لا بالعلم لان الحاصل من الدليل في الحقيقة هو العقايد لا الملكة
والملكة تابعة لها في الحصول وان كانت وسيلة في البقاء واعلم ان المفهوم من
كتب القوم ان هذه الملكة هي العقل بالفعل واليه يشير قوله اشارة في شرح مختصر
العقايد الا ان المفهوم من كلام بعض المحققين ان هذه الملكة اعم منها فان حقيقة
هذه الملكة هي كون الشخص بحيث يكون عنده ما يكفيه في استعلام المسائل بان
يرجع اليه فيستخرجها او كانت مغفولا عنها ويستحضرها على ما هو المراد من قولهم
فلان يعلم علم كذا او كتاب كذا فلا بد ان يراد منه الاستحضار المخصوص لا غير هذا والحق
ان حمل العلم على الملكة غير موجه وذلك لان الكلام في بيان تعريف العلم الذي يراد
ان يشرع فيه فظاهر ان ما يراد بالشروع وتحصيله انما هو المسائل لا الملكة
كسائر العلوم المدونة فان المدون هو المسائل ويؤيده ان الموضوع انما
ينضبط به المسائل لا الملكة لا يقال لا اغراض منها وربما كان غرض الشارع
تحصيل ملكة العقايد فلا بد من معرفتها بتصورها لانا نقول من كان غرضه ايضا
الملكة لا بد له من تصور مسائل العلم ضرورة ان من يقصد تحصيل ملكة العلم
لا مخلص له من تصور العلم البتة فالحمل على الملكة غير تام وغير مفيد للمقصود
فحينئذ الحمل على العلم بمعنى التصديق او المسائل على ان معنى الاقتدار على الاثبات الخ
مع المسائل بالكل ومع الملكة بالعرض ومن هذا علم اندفاع ما يقال حمل الاثبات على
التحصيل لا يوجب الفساد ضرورة ان العلم بالعقايد يثمر ملكة ينبه واعلم
ان الشارح ذكر اولا ان حقيقة العلم هي التصور والتصديق ثم ذكر ان المراد
الملكة ثم ذكر في افادة الموضوع للتمييز ما يفهم ان المراد المسائل قوله ومعنى اثبات
العقايد اه هذه توجيهها بالنسبة باعتبار امور لكنه معتبرة في غاية الكلام على ما فصلها
صاحب المواقف فالاول بالنظر الى الشخص في قوته النظرية والثاني بالنظر
الى تكميل الغير والثالث بالنظر الى اصول الاسلام فتقول من قال لا يجوز حمل

اه لا اثبات
الاثبات على التحصيل فان غايته التحصيل لان المقصود تحصيل الترقي على ما يدل
عليه صريح كلام الشارح حيث قال بحيث يحصل اه فكانه قيل علم يقتدر معه
على تحصيل هذه الغاية قوله اي يلزمه حصول الاقتدار اه يعني ان المراد من معيه
الاقتدار لزوم الاقتدار لا لزوم الاقتدار كما في قوله وقد يجاوجه الاول
ان اللزوم يلزمه المعية فذكرها واراد اللزوم على ما هو طريق الكناية قوله ويعترض
بان المنطق ناظر الى قوله بان المراد ما له مدخل في الاقتدار لا ان قوله الاقتدار
لازم مع كل علم اه ناظر الى قوله او ما يلزم معه الاقتدار قوله مع ان اثبات
المدخل اشعارا بالسببية وذلك ينافي ما ذكره في وجه العدول عن باء المعية
فانه يفهم منه ان السببية ليس في شيء اصلا لاسناد الكل الى خلق الله سبحانه
وكان المقصود المبالغة في نفي الاسباب وانما تم ان لو لم يكن مدخل لشيء في شيء
اصلا قوله على ما هو المذهب في حصول النتيجة وقد يتوهم ان فيه اشارة الى
الجواب عما يقال من ان المتبادر من الباء هو السببية الحقيقية ووجهه انه ملاحظ
المذهب مانع من التبادر والحق ان وجود الف قرينة لا يمنع من التبادر قوله
بعد ما فيه والتعريف التمييز بحسب المفهوم لا يخفى ان هذا اوضح من قولهم وجب
تقديم الموضوع ليمتاز العلم عند الطالب مزيد امتياز اذ لا اشعار فيه
بجهة الزيادة بخلاف هذا وذلك لان التمييز بحسب الذات راجح زايد على التمييز بحسب
المفهوم ولان فيه اشارة الى الفرق بين التمييزين واما الفرق بان التمييز
الحاصل بالموضوع انما هو للمعلوم اصالة وللعلم تبعا والحاصل بالتعريف
بالعكس فانما يتم اذا كان التعريف للعلم واما اذا كان للمعلوم ولا سيما اذا
لوحظ فيه الموضوع كما اذا قيل علم يبحث فيه عن كذا فالفرق غير واضح
ومحصول ما اشار اليه الشارح من الفرق هو ان التمييز الحاصل بالتعريف
انما هو لجميع العلم والحاصل بالموضوع لذوات المسائل المتكثرة واشتراك التعريف
بحسب المقصود في عدم انصراف الطالب عما هو فيها الى ما ليس منها غير قادح
فيما ذكرنا واما النقض بان المقصود من التمييز بحسب المفهوم هو عدم الانصراف
المذكور من التمييز بحسب الذات هو ان يهتم اكثر فيرد عليه ان منشا الاهتمام

بهو معرفة المنفعة او مجرد التمييز ما لم يعلم منفعته لا يوجب ذلك الاهتمام قوله
او جزآه هذا غير متعارف نعم قد يكون موضوع العلم متعددا الا ان كل واحد
من ذلك المتعدد موضوع العلم لا جزء من الموضوع واما الموضوع المركب
فليس البحث عن اجزائه بحثا عن موضوع العلم على ما حققه ابن سينا في الشفا
ثم انه ترك هنا قسما آخر وهو نوع العرض الذاتي كزوج الزوج الذي هو
موضوع الناقص فانه نوع من العرض الذاتي اعني مطلق الزوج اللهم
الا ان يقال ان نوع العرض الذاتي عرض ذاتي ايضا فلا حاجة الى الافراد
بالذكر فيكون فيه اشارة الى الزام ما استدرك على ابن سينا في التزامه
هذا التفصيل في الشفا قوله ثم قد يتميز من جهة اخرى انما ورد ثم لان حصول
المنفعة والفائدة موقوف على تعلم العلم وتميزه وهو انما يحصل بالموضوع وبعد
تعينه وتحصيله يتصور الغاية والمنفعة قوله من بعض تلك الجهات اعم من الجهة
الذاتية والعرضية ولذا فرع عليه بقوله فيكون حدا للعلم او قوله ومن حيث
انها وحدة عطف على قوله اجمالا من حيث التقييد كما في قوله ولتجدنهم احرص
الناس على حيوة ومن الذين اشركوا فكانه قيل ما يفيد تصوره من حيث الاجمال
ومن حيث انها وحدة اه قوله ان دل على حقيقته سماه اعني ذلك المركب باعتباره
الظاهر من كلامه كما سيظهر عند قوله ليس الكلام في المسئلة بل في المركب باعتبار وحدته اه
ان المراد من المركب باعتبار وحدته هو المسائل التي اعتبرت مشتركة في الموضوع
ومعلوم ان الحد لا يدل على حقيقتها لان مدلول الحد معنى تصوره عارض للمسائل
لا نفسها هذا والمفهوم من كلام الشارح في فوائد شرح الاصول ان مفهوم
الحد حقيقة للعلم وله هوية خارجية هو التصديق بالمسائل وهذا بعيد عن التعقل
لان صفة التصديق بها هو ما يحصل منه في العقل وهو نفس التصديق الحاصل
في الذهن اذ لا يمكن ان يكون للشيء حقيقتان فالاولى ان يقال ههنا المراد
من المركب باعتبار وحدته مدلوله الاسمي المطابقي ويشعر بذلك قوله مسمى
وهو اسم على نفس المسائل فان فصل في الحد ذلك كان هذا بحسب الاسم والا
فهو رسم بحسبه وكلاهما بالنسبة الى حقيقة العلم رسم لا غير قوله والا

والا فهو رسم قال الشارح في فوائد شرح الاصول حصر التعريف الماخوذ
من جهة الوحدة في الحد والرسم لا يفيد التقريب لان الاحتياج الى الجهة
الوحدة لا يوجب الاحتياج الى التصور بالحد او الرسم بجواز ان يعرف
بجهة اخرى ويحصل البصيرة باعتبارها ولا يلزم كون الجهة محمولة ليكون
معرفته بتلك الجهة تعريفا له واستبصارا بان معرفة الشيء بالشيء ليس معناها
الا ان يجعل ذلك الشيء مرآة لملاحظته وانما يكون ذلك في المحمول اذ غير
المحمول لا ينطبق عليه ولا يكون مرآة له الا يرى ان الضاحك كلي لا ينطبق
على هذا الضاحك وذلك الضاحك كلي على افراد الانسان وان اريد بها
التصديق بثبوته بمعنى الحمل بالاشتقاق فهو خروج عن المبحث وان اريد
ان المعرفة بجهة الوحدة لا يلزم ان يكون حدا او رسما فبطلانه بين لان
الجهة اما ذاتية او عرضية فبالضرورة يكون اما حدا او رسما واما الجهة
العامة فلا تفيد الوحدة لكن بقي ان يقال سلمنا ان معرفة الشيء بالشيء يستلزم
الحمل الا انه لا يلزم ان يكون رسما لجواز ان لا يكون خاصة لازمة بينة و
كونها جهة وحدة لا يكفي فيه لانه ان استلزم كونها خاصة لازمة لكن لا يستلزم كونها
بينة وقد شرطوا ذلك في الخاصة التي يرسم بها قوله وانها كما تتمايز عند
الطالب اه المستفاد من هذا الكلام ان التمايز بالنظر الى ذاتها معناه
عدم اعتبار ذلك بالنظر الى الطالب فح يرد عليه ان الغاية ايضا يفيد
مثل هذا التمايز ضرورة ان غاية الشيء ما حصل له من غير نظر الى الطالب
ويمكن ان يقال غاية الكلام على ما سبق ان شاء الله ان يصير الايمان
والتصديق بالاحكام الشرعية متقنا محكما وهي انما يحصل للطالب و
هكذا غاية كل علم لان الغاية هي الحقيقة غاية للتحصيل قوله لا يقال العلم
يختلف باختلاف المعلوم اعني المسائل اه هذا كلام صدر الشريعة اورده في
شرح التنقيح فيجوز بهذا كون الشيء الواحد بالذات ولا اعتبار موضوعا لعلوم
متعددة ويكون امتيازات تلك العلوم بالحيثيات بان يندرج محمولا كل علم يبحث
عنها مع انها على قياس الموضوع وبهذا التقرير يندفع قول الشارح

من الجملة انه لا ينضبط امر اتحاد العلم واختلافه وذلك لان انواع الاعراض
داخلة تحت امر جامع فيحصل الانضباط وان اراد ان اصناف المحمولات قد
يكون بحيث لا يندرج تحت امر جامع معتد به بان يكون اجناسا متباينة
مثلا فلا يدخل الا تحت الامور العامة التي لا تفيد الانضباط اذ جميع محمولات
العلوم المختلفة مشتركة في الامور العامة وسياتيك ان الاشتراك في الوجود
مثلا لا يكفي في الانضباط فنقول له ان نقول المحمولات المختلفة على هذا الوجه لو
اعتبرت لافضى ذلك الى جواز ان يجعل العلوم الجمة المشتركة في الموضوع
المتميزة بالمحمولات علما واحدا كالهيئة والنجوم وكالصرف والنحو مثلا على انك
لو تتبعت العلوم لم تجد فيها مختلفة بالجنس واما قوله اذ لا ضبط للاعراض
الذاتية ولا حصر ولا كذلك الموضوع فانه مضبوط محصور ففيه تام
ايضا لان انواع المحمولات ايضا منضبطة محصورة اقلها القدر المعلوم
للواضع العلم وبهذا اندفع ايضا ما قيل من ان المحمولات مجهولة مطلوبة فلا تصلح
مميزة للعلم لانا نقول بان المجهول انتسابها الى الموضوع وهو لا ينافي امتيازه
في نفسه الذي هو المقصود نوع جهالة لان المراد من جهالة المحمولات كونها
غير مضبوط واشار اليه في التلويح حيث قال فانهم جوزوا لكل احد
ان يضيف اليه ما يطلع عليه من احوال ذلك الموضوع واما قوله وايضا
مبنى الاتحاد والاختلاف الى قوله يجب ان يكون اما معينا بينا او مبينا اه
بناء على ان محمولات العلم غير بينة ولا مبينة في علم هذا دين تحققها في
العلم نفسه فنقول الواجب في مبنى الاتحاد والاختلاف ان يكون بينا بالجنس
مع ان المحقق في العلم نفسه هو الهلية المركبة وهو لا ينافي ان يكون الهلية
البسيطة بينة او مبينة في علم اخر على ان ذلك انما نشا من خصوصية الموضوع
على ما تقرر في موضعه والحق في هذا المقام ان يقال ان العلوم انما تمايزت
وتعددت باعتبار امر يعدها جهة وحدة فذلك الامر يحتمل المحمول والموضوع
الا ان الاصل الذي لا بد منه اعتباره في جهة الوحدة هو الموضوع لان
المحمولات صفات مطلوبة لذوات الموضوعات ولان المقصود من اعتبار كل طائفة

طائفة علما على حدة هو تسهيل امر التعليم ولا نزاع في ان السهولة في جانب
الموضوع اظهر منها في جانب المحمول قوله والغلط انما نشا من عدم التفرقة
بين العلم اه يعني ان القول بان العلم يختلف باختلاف المعلوم غلط نشا من عدم
التفرقة بين معنى العلم وذلك لان العلم بمعنى حصول الصورة يكون اختلافه
وتمايزه عن نظائره باعتبار المتعلق واما العلم بمعنى الصناعة فليس اختلافه
الا بجهة الوحدة سواء كانت محمولا او موضوعا قوله ولهذا كانت حدودها اي
حدود العلوم لا اعراض فلا يرد ان الحدود كما سبق في العلوم لا تنقلب رسما حقيقيا
اصلا بل يكون رسما البتة لان الكلام ليس في حدود العلم بل في حدود الاعراض
الذاتية وهي معان تصورية يحوز (?) معرفتها اولا بالحد الاسمي ثم بعد العلم بالوجود
قد تنقلب حقيقيا قوله لا يندفع اشكال امر اتحاد العلم واختلافه اذ قلنا اه يعني
ليس كلما اشترك في جنس كان سببا لاتحاد العلم كالهندسة والحساب ولا لاختلاف
كالنحو الباحث عن احوال انواع الكلمة قوله ومصداقه ان يقع البحث اه
فان قلت يرد عليه الهندسة فان موضوعها الخط والسطح والجسم التعليمي
المتشاركة في المقدار والزمان يشاركها فيه مع انه لم يقع البحث في الهندسة
عنه قلت سياتيك في بحث الكم ان شاء الله ان المقدار لا يطلق على الزمان بل
الاصطلاح على ان المقدار هو الكم القار واما كون الزمان مقدار الحركة فهو معنى
اخر قوله قلت ارادوا ان التصديق بهلية ذات الموضوع اه ورد عليه
ان ابن سينا صرح بان التصديق بالهلية المذكورة من المبادي التصديقية
فح لا يكون جزءا على حدة بل مندرجا في المبادي التصديقية واجيب بان العلم
يطلق في الوضع الاول على نفس المسائل وفي الثاني عليها مع الموضوع والمبادي
وهذا ما قال ابن سينا في عيون الحكمة ولا بد في كل علم برهاني من شيء هو موضوع
ومبادي معدة له وحدود ومسائل فمن عد هلية المبادي التصديقية نظر
الى الاول ومن عد جزءا نظر الى الثاني وانت لا يخفى عليك ان التصديق
بالهلية اذا كان من المبادي فعلى الوضع الثاني لا يكون جزءا من العلم على حدة بل
مندرجا في المبادي والنزاع انما كان في الجزئية على حدة واما ما يقال من

ان الآنية على نوعين آنية بحسب الوجود المحمولي وآنية بحسب الوجود الارتباطي وما
عده الشيخ من المبادي هو الاولى والتي جعلت جزءا من العلم هي الثانية واليه
يشير كلام بعض الافاضل في شرح المواقف حيث قال والمراد بآنيتها
حملها على غيرها ايجابا فليس بشيء يرشدك الى ذلك قوله بدليل تعليلهم بان ما
لا نعلم اه فان المفهوم منه هو الوجود المحمولي والحق في هذا المقام ان يقال المبادي
التصديقية المصطلح عليها عندهم هي المقدمات التي تتألف منها قياسات العلم و
التصديق بوجود الموضوع ليس منها وهو ظاهر واما تصريح ابن سينا بان
التصديق بالوجود من المبادي التصديقية فاراد به المعنى اللغوي من حيث
ان اثبات الاعراض الذاتية للموضوع موقوف عليه والسر في هذا التعبير
الاشعار بلميته جعلهم الموضوع من الاجزاء وذلك لانه لما كان له مزيد مدخل في
اثبات الاعراض الذاتية للموضوع جعلوه جزءا من العلم والقائل بجعلوا هذا التصديق
من المقدمات على ان الموقوف عليه ذات المسائل لا الشروع فيها والاشعار بمزيد
المدخلية انما هو في المقدمة **قوله** والقائل بجعلوا التصديق بالموضوعية من
الاجزاء لانه انما يتحقق قبل عليه وصف الموضوعية ان كان عرضا ذاتيا للموضوع
يلزم جعل هذا التصديق من الاجزاء المادية قطعا وان لم يكن عرضا ذاتيا له
وهو الحق فلا وجه لجعله من الاجزاء حتى يحتاج الى هذا التكلف في الاعتذار
والجواب عنه ظ ان الكلام في جعله جزءا من العلم على حدة كالتصديق بالهلية لا جعله
جزءا من جملة المسائل حتى يقال يجوز ان لا يكون عرضا ذاتيا ويجعل جزءا من
العلم على حدة مغايرا للمسائل والمبادي **قوله** والشمول للموضوع على سائر العلوم
لا يقال لانه قال ان موضوع الكلام هو المعتقد على ما يدل عليه صريح قوله من حيث
يتعلق به اثبات العقايد وذلك لتمييز موضوعه من موضوع سائر العلوم وح فلا يلزم
الشمول لموضوع سائر العلوم لانتفاء القيد فيها لانا نقول المراد شمول نفس
الموضوع لا مع قيده ونقول القيد المعتبر في الموضوع عند الشارح
ليس واسطة في العروض بل معناه ان يكون ذلك ملاحظا في جميع المسائل على
ما ذكره في شرح التنقيح فيكون الموضوع نفس المعلوم لا مع القيد فح لا

لا اشكال في التناول ويندفع ايضا ما اورد من ان الحيثية المذكورة لا مدخل
لها في عروض القدرة للمعلوم فلا يكون عرضا ذاتيا من تلك الحيثية الا انه
يرد عليه ان القيد لما لم يعتبر في جانب الموضوع كان الموضوع مطلقا
غير مقيد فيكون الاعراض احوال المطلق لا المقيد ضرورة ان العارض للمقيد
من حيث انه مقيد يستلزم مدخلية القيد في العروض ويؤيده ما ذكره ابن سينا
في الشفاء من ان موضوع العلم الطبيعي هو الجسم المحسوس من حيث هو
معرض للتغير ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك اللهم الا ان يقال
عدم القيد بمعنى عدم كون القيد واسطة في العروض لا يستلزم انتفاء القيد
مطلقا واليه اشار في كلامه ولئن كان هذا القيد منافيا للشمول المذكور
اولا فليكتف بالجواب الاول **قوله** لكونه جنسه وهو الكم مأخوذا في حده وذلك
لان المساواة الاتحاد في الكم والكم جنس للعدد لان العدد كم منفصل لا يقال
لا يلزم من كون جنس الشيء مأخوذا في تعريف الغير كون ذلك الغير من اعراضه
الذاتية الا يرى ان جنس الانسان مأخوذ في تعريف الفرس وليس الفرس
من عوارض الانسان لانا نقول قد علمت ان المساواة الاتحاد في الكم فالكم
مأخوذ في تعريفها على التقدير والمقصود من قوله عرض ذاتي اثبات الذاتية
لا اثبات العرضية اذ لا نزاع في عروض الاتحاد في الكم للاعداد وانما النزاع
في انه ذاتي او غريب ومعلوم ان عروض الاتحاد في الكم لما هو نوع من الكم
بواسطة الكم وهو جزء العدد فيكون العروض بواسطة الجزء فيكون ذاتيا على
المشهور **قوله** نعم قد يورد في المسائل الحكم البديهي اه المناسب للسياق ان يقول
القضية البديهية الا انه نبه على ان المقصود في القضية الحكم واما اطرافه
فمن المبادي التصورية ثم ههنا بحث آخر وهو ان ايراد الحكم البديهي في المسائل
قد يكون للتنبيه على ان الضروري لا البيان اللمية فالاولى ان يقول لبيان
لميته والتنبيه على ضروريته ازالة لخفائه ويشهد لما ذكرنا ما ذكره الشارح في مباحث
الاعراض في امتناع قيام العرض باكثر من محل واحد من قوله قد يكون من
الضروري ما يشتبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في

معرض الاستدلال ما بنيه على ان كان الضرورة وتعيد بيانا للمسمه اه فان قلت
يجوز ان يكون المراد اعم الا انه ترك البعض اعتمادا على الكتابة قلت فح لا تتم
قوله وعلى هذا ينبغي ان يحمل ما وقع في التجريد اه اذ لا حاجة الى حمل كلام التجريد
المنطق على انه ذكر ليبني على ان الصناعة عبارة عن علم الاوضاع اه اذ يتصور
كونها بعض المسائل بينه ولم يكن العلم عبارة عن الاوضاع والاصطلاحات
المذكورة قوله ثم ان كان ما تشوق الكل طبعا اه الظاهر من هذا الكلام اتحاد
الغاية والمنفعة بالذات واختلافهما بالاعتبار الا ان سابقه كالمن الغاية والمنفعة
بالتخالف كما ذكر بقوله وغاية الكلام كذا ومنفعته في الدنيا كذا اه يدل على
ان الاتحاد غير لازم فعلى هذا يقوله الكاتب في قوله ان كان راجعا الى ما
سبق ذكره دون بعين تغيير الاسلوب بقوله ثم ان كان اذ الظاهر ان يقول ومن حيث
تشوق الكل اه قوله ومنفعته في الدنيا انتظام المعاش اه يرد عليه ان
هذا من منافع العلم العملي ولهذا قال سابقا المعتبر من كمال القوة العملية
ما به نظام المعاش ونجاة المعاد على ان افادة الكلام نظام امر المعاش في
حيز الخفا ويمكن ان يقال انه لما اثبت في هذا العلم ان الله يثيب المطيع و
يعاقب العاصي على حسب مشيته بعض ذلك الى الانتظام بالحمل فظ على النوع
المخصوص واما النجاة من العذاب فلها جهتان نجاة باعتبار اصلاح الاعمال
ونجاة باعتبار اعتقاد البال والمراد هنا الثاني واشار اليه بقوله المترتب
على الكفر وسوء الاعتقاد قوله لما بين ان موضوعه اعلى الموضوعات الى قوله
تبين انه اشرف العلوم اللايق المناسب لكلام المتن ان يذكر هنا المنفعة ايضا
ويبين ترتب الشرف على مجموع الاربعة كما لا يخفى على الناظر في المتن وجعل الغاية
والمنفعة متحدين لا يلايم لما سبق على ما بينا نعم يفهم من قوله مع الاشارة الى
شدة الاحتياج اليه ان المنفعة لها مدخل في الشرف لان ذلك يستفاد من
المنفعة كان اثبات مسائل العلوم الدينية عليه يستفاد من كونه مسائله قضايا
نظرية شرعية اعتقادية فان من جملتها اثبات وجود الصانع وهو مبنى جميع
القواعد الشرعية والاشعار بالوثاقة البراهين يفهم من تعريف الكلام قوله

قوله فيقسم الى قديم ومحدث الى قوله فيفتقر لجواز ان الى محدث فان قلت
القسمة انما هي للمفهوم لا للكل فيفهم منه ان يكون الموضوع مفهوم الموجود
فيرد عليه ان كثيرا من محمولات المسائل اخص منه قلت قد بين في منطق
الشفا ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص من معروضه على ان معنى
قولهم الشي الفلاني موضوع لعلم كذا انه يجعل وصفا عنوانيا للاحكام الجارية
على ذاته هذا وانما ذكر القديم اولا واخر بيانه لاشتماله على مزيد تفصيل
فلو قدم مع تفصيله تباعد الاقسام ولهذا بعينه قدم الجوهر على العرض
ثم اخر بيانه لانه بالنسبة الى العرض مزيد تفصيل وهو قوله ويتمحض الى
احتلافهما اه ثم في قوله وينظر في القديم فيستحق انه لا يتكرر اه بحث لانه لا يخ
اما ان يكون المراد القديم بالذات والقديم اثبات ما له بالذات وما ليس كذلك
وعلى الاول يستلزم ترك ذكر الصفات مع انها من اقسام الموجود على راي اهل
السنة وعلى الثاني يستلزم بطلان قوله ولا يتكرر لان الاشاعرة لم ينكروا تكثر القدماء
وان لم يقولوا بتغايرها ويمكن ان يقال القديم الواقع قسما من الموجود اعم
والقديم في قوله وينظر في القديم اخص وهو الذات القديم وتعرض للصفات
هنا في ضمن تعرض احوال الذات بقوله وانه يتميز عن المحدث بصفات تجب له
وانما زاد قوله تجب له اشعارا بان المقصود التعرض للصفات باثبات احوالها
وانما اكتفى بالتعرض الضمني ولم يصرح بها كما صرح بالعرض بعد الجوهر
بناء على عدم تغايرها للذات والا كذلك العرض مع الجوهر فان قلت اعادة النكرة
معرفة يستلزم العينية فكيف جاز جعل القديم المعرف بعد ذكره منكرا
اعم من الاول قلت هذا اصل يعدل عنه كثيرا من ذلك قوله عز وجل وهذا
كتاب انزلناه اليك الى قوله ان تقولوا انما انزل الكتاب على طائفتين من قبلنا
ثم اقحام الاصل في قوله اصل الفعل جايز عليه لان في وصف الفعل خلافا
للكعبي ومتابعيه فانهم ذهبوا الى ان وصف الفعل بكونه طاعة ومعصية
لا يجوز عليه قوله وفانيا بعد الوجود قيل فيه بحث لان الارواح الانسانية
باقية الا ان يراد فناء الشي من العالم وهو ليس من قواعد الملة بل الفلسفة ايضا

يقولون به وجواب ظ فان المراد الفناء بالكلية وكا رواح البشرية ايضا تفنى
حال فناء الدنيا على ما هو اعتقاد اهل الاسلام **قوله** جارية على قواعدهم اه رد
عليه بانه يلزم ان لا يكون كلام المبطل كلاما وكاجماع على خلافه وهو مردود
لان المراد من الجريان اعم من ان يكون في نفس الامر او في زعم الباحث **قوله**
ولا يخالف القطعيات منها جريا على معتقده اه قيل عليه ان بعض من هو من ارباب
الكلام وفاقا يكفرهم كالمجسمة فانه لم يكن مذهبهم مخالفا القطع لزم ان لا يكفرهم
وان كان مخالفا له لزم ان لا يكونوا من ارباب الكلام والجواب ان المراد من
مخالفة القطعيات المخالفة بمجرد هوى النفس واما مخالفة القطع اتباعا على المتشابه
نص آخر فهو ليس من المخالفة المنفية وهذا صريح في عبارة الشارح حيث
قال جريا على معتقده اه فان قلت يرد عليه ان لا يكون المسائل المأخوذة من
العقل الصرف من الكلام لعدم الجريان على قواعد الكتاب والسنة قلت المراد
من الجريان على قواعدهما عدم المخالفة لها وقد اشار الى هذا المعنى في الوجه الكلي
بقوله وبالجملة الى قوله ولا يخالف القطعيات اه واما المسائل المأخوذة لامن
الحكمة فتكدم انها ليست من الكلام وذكرها فيه انما هو لتوضيح المقام **قوله**
فانما يرد لو اريد بالموجود من حيث هو الموجود في الخارج بشرطاه ولعل صاحب
المواقف انما حمله على التقييد دون الاطلاق بناء على ما هو المتعارف في القيود
المعتبرة في الموضوع الا انه انما يتم ان لو كان القيد المميز هو الوجود وليس كذلك
بل هو قيد كون البحث فيه على قانون الاسلام **قوله** وكثير من المتكلمين يقولون
به رد لاطلاق قوله لان المتكلمين لا يقولون بالوجود الذهني فلا يرد عليه ان القائلين
بكون الموضوع هو الموجود هم قدماء المتكلمين على ما مر فيما وراء هذه الصفحة
والقائل بالوجود الذهني على المشهور هم المتأخرون على ان اشتهار القول من
المتأخرين لا يستلزم عدم القول من القدماء **قوله** فعليه العدول الى المعلوم فيه
ايهام فانه يحتمل ان يراد فعليه العدول عن جعل الموضوع الموجود الى جعل
المعلوم وان يراد فعليه العدول الى ما هو معلوم نفي الى ما يعلم ويتعلق به موضوعا دون
اعم من ان يكون المعلوم ذات الله او غير ذلك على ما قالوا **قوله** كالكيفية صدور

صدور العالم عنه انما يتعلق بالكيفية لا صدارا شارة الى ان المراد من الافعال
المتعلقة بامر الدنيا هي الحاصل بالمصدر لا المعنى المصدري الذي هو الاصدار
والايقاع **قوله** وجه الوصف هو الموجود قد علمت فيما قبل ان الموجود لا يصلح
جهة وحيثية اذ قلما يخلو موضوع العلم عن شائبة الوجود **قوله** هذا معنى
ما قال هو العلم الباحث عن ذات الله وصفاته واحوال الممكنات الظاهر ان المراد
من الصفات ما يعم صفات الافعال وان المراد من البحث عن الذات البحث عن احوالها
ومعنى البحث عن الشيء حمل على غيره ومعلوم ان الذات لا يحمل على الغير بل الامر
بالعكس واما ذكر الصفات فهو للاشعار بكون الاحوال ويكون الصفات بيانا للاحوال
ترك الاحوال هنا وذكر في الممكنات وتقول ذكر الذات توطئة لذكر الصفات كما في
قوله تعالى ان الذين يسألونك عن الانفال قل الانفال لله والرسول فان النفل انما هو
للرسول لا لله **قوله** وهذا يشعر بان المحمول في قولنا الواجب ليس بجوهر راجع
الى ترتيب الجواهر اذ لا معنى لحمل ذاته تعالى على الواجب وان اعتبر رجوعه الى
قيد على انه يلزم ان لا يكون مسائل الكلام من القضايا المعتبرة في العلوم **قوله**
بل الكلام جزئي بالنسبة اليه المراد الجزئي الاضافي وهذا مبني على ما مر من ان
تباين العلوم وتناسبها وتداخلها انما هو بحسب الموضوع **قوله** فمباديه لا يكون
الا بينة بنفسها يعني ما ذكرته من المسائل وجعلته على انها من المبادئ غير مستقيم
لانها نظرية **قوله** ما يبحث فيه مبادئ العلم الشرعي لا يجب ان يكون علما اعلى اه
اورد عليه ان الكلام في اعلى العلوم الشرعية ولا يجوز ان يبحث عن مباديه في
علم ادنى شرعي او اعلى غير شرعي وذلك لان علماء الاسلام قد دونوا الكلام
بحيث لم يرضوا ان يكونوا محتاجين فيه الى علم آخر اصلا فلذلك اخذوا
موضوعه اعم بحيث يتناول العقائد وما يتوقف عليه تلك سواء كان التوقف
باعتبار موادها كالادلة او باعتبار صورها فجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في
علمهم وعلى هذا فتجويز استمداد الكلام من علم آخر قياسا على استمداد الاصول
من العربية فيه من غير جامع الا ان هذا الكلام اقناعي ربما لا يكون مسلما
عند الشارح بل ذلك المورد اعترف ايضا بان المنطق وهو المراد بما يتوقف

عليه العقايد باعتبار الصور ليس جزا من علم الكلام بل هو علم على حيالها نسبته
الى الكلام كنسبة سائر العلوم الا انه لما كان الكلام رئيس العلوم الشرعية انتسب
اليه هذه القواعد لاحتياجه اليها وبهذا القدر يكون عد المنطق من المبادي الكلامية
للعلوم الشرعية فلا يجعل جزا من الكلام ولا من غيره من العلوم وذلك لان
اثبات مسائل العلوم يحتاج الى دلائل وتعريفات غير محتاج اليه في ذاتها بل
في وصف كونها موصلة الى المقصود ويؤيد ما قلنا ان هذا المورد احترز
في تعريف الكلام عن المنطق فلو كان جزا لم يكن للاحتراز وجه اذ لا معنى
في تعريف العلم ذكر قيد يوجب خروج بعض اجزائه قوله لجلالة محله ضمير
محله راجع الى غيره وتجويز التانيث ايضا في مثله قوله وهيهنا شي آخر
وهو ان المفهوم من شرح الصحايف اه الظاهر ان المراد من هذا الكلام الاشارة
الى الجواب عما ورد بقوله فان قيل لو كان الموضوع ذات الله وحده اه ومحصوله
ان كثيرا من مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض وان لم يكن فيها بحث
من حيث الاسناد لكن احوالها التي يبحث عنها عارضة لها من جهة الاستناد في
قول المعترض بحثا عن احوال الممكنات لا من حيث استنادها اشعار بان هناك
اعتراض جعل الحيثية قيدا للبحث لا للعروض على ما يفهم من كلام صاحب
الصحايف قوله بل ان يكون البحث عن احوال يعرض للممكنات من جهة استنادها الى الله
اورد عليه ان ذلك يقتضي ان يكون فيه حيثية الاستناد ضايعا لانه ما من حال
من احوال الممكنات الا وهي مستندة اليه تعالى بطريق الاختيار او الوجوب بواسطة
او بغير واسطة على المذهبين ولا يخفى عليك ان هذا غفول عن معنى الواسطة في
العروض وذلك لان معنى العروض هنا الحمل فيكون الشي واسطة في الحمل عبارة
عن ان يكون بعنوان الموضوع له سببا فيه الا يرى الى قولهم ان الالوان تعرض
للاجسام بواسطة السطوح يعني كونها سطحا سبب للعروض المذكور ومن
المعلوم ان كون احوال الممكنات مستندة اليه تعالى على الوجه المذكور لا يستلزم
ان يكون ثبوت تلك الاحوال لها من جهة حاجتها اليه تعالى ومنشا الغلط جعل
الاستناد قيدا للاحوال لا للممكنات ومن هذا تبين ان هذا الحمل لا يجري في

في الاعتراض بتلك المباحث قوله فلذلك اقتصر القوم في ابطال كونه موضوع
الكلام اه يعني اعترضوا على كونه الذات موضوعا بانه لو كان كذلك لما كان
اثباته من مطالب الكلام ولم يعترضوا ايضا بانه لو كان كذلك لما كانت
تلك المباحث الحكمية المورده في الكلام من مسايله اذ لا يبحث فيها عن
احوال الذات ولا من الممكنات من جهة الاستناد قوله ولا خفا في انها لا يطلب
البسيط لان ما لا يعلم ثبوته لا يطلب ثبوت شي له وهذا اولى من عبارة شرح
المواقف حيث قال لان المتبين في العلم اثبات الاعراض الذاتية لموضوعه
ولا شك انه يتوقف على وجوده اه اذ لا محذور فيه وذلك لان غاية ما لزم
توقف اثبات وجود الموضوع على وجوده في نفسه ولا عكس فلا محذور
الا ان يقال المراد من قوله يتوقف على وجوده اي على العلم بوجوده قوله
ثم كونه مبدا للممكنات رد لما يتوهم من ان المطلب للكلام هو كونه تعالى مبدا للممكنات اه
يعني ان اثباته تعالى حينئذ في الالهي مسلم في الكلام واما استدلال المتكلمين على
وجوده تعالى فليس استدلالا على الانية اذ مقصودهم بيان استناد جميع الموجودات
اليه تعالى وكونه مبدا لها وذلك صفة من صفاته تعالى وان لزم منه ثبوت الانية
وهذا ما ذكره الامام في رموزه ونقله الامام البيضاوي في المصباح ومحصوله
الرد ان ذلك بحث آخر مغاير لاثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده
وهذا ايضا مطلب كلامي ولعل تغيير اثبات الواجب بهذا المعنى للاحتراز
عنه ويرد عليه انه ان اراد من الاخر مجرد المغايرة فلا كلام فيه لكنه غير
مفيد وان اراد انه بحث آخر مذكور فيه ايضا على حدة فهو غير مستقيم
على راي الشارح فانه يزعم كما سيأتي ان اثبات الواجب يتوقف على ابطال
الدور والتسلسل وهيهنا زيادة كلام ذكرناها في الرسالة الخاتمة قوله والقول
بان اثباته اه مبناه على منع ان اثبات الواجب من اعلى مطالب الكلام قوله والا
لكان من اجزاء العلوم الاسلامية اه فان قيل لا يلزم من كون هذه المسئلة مبينة
في الالهي كون الالهي احد العلوم الاسلامية قلنا بنى الكلام على ان اعلى العلوم
الشرعية لا يجوز ان يكون مستمدا من علم غير شرعي فلا بد ان يكون ما يستمد

قوله موهومة علماً شرعياً واعلم ان هذا مبني على التحقيق وان لم يرض به كما رموي
لا يصح على راي من يجعل الوجود نفس الماهية بمعنى انه عينها لا بمعنى عدم الامتياز
في الخارج اذ ذلك لا ينافي الحمل بل المحمول ينبغي ان يكون حاله كذلك مع الموضوع
ومن ههنا يحدث جواب آخر عن الشبهة بان يقال لا يلزم من العينية عدم صحة
الحمل لان العينية الثابتة على ما سيأتي بمعنى عدم الامتياز في الخارج **قوله**
فتم الاعتراض اولاً فسقط اصل الاعتراض او ورد عليه انه لا شك في وجود
تلك القضية الكسبية لكن محمولات المسائل يجب ان يكون اعراضاً ذاتية لموضوع
العلم وهو حاصل اذا كان الموضوع المعلوم والموجود محمولاً فاما اذا كان هو
الدال فكيف تم الجواب وسقط اصل الاعتراض وحاصله انا سلمنا ههنا
مسئلة محمولها الوجود الا انه يجوز ان يكون ذلك بناء على كون الموضوع هو المعلوم
والموجود لا على كونه الدال وح لا يلزم ان لا يكون العرض الذاتي مختصاً
وان كان غير مختص بالنظر الى موضوع المسئلة لكنه مختص بالنظر الى
موضوع العلم وانت خبير بان للسائل ان يعود ويقول على تقدير كونه الدال
موضوعاً على ما رأينا اما ان يكون هناك مسئلة فتامل **قوله** بل ان لا يكون
لحوقه للشيء بتوسط لحوقه لامر خارج غيره وهذا يتناول ما يتناوله العارض
بواسطة امر داخل اعم الا ان المقصود نفي عدم معلولية العرض الذاتي
للغير لا تحقيق العرض الذاتي واعترض ايضاً بان الوجود للممكن ايضاً
بتوسط لحوقه لامر خارج غيره ولانه يلحقها بواسطة لحوقه للواجب
والجواب انه ذهول عن معنى اللحوق والتوسط فيه وتحقيقه في بحث الموضوع
في المنطق حيث فرقوا بين الواسطة في العروض والواسطة في الثبوت
قوله واما ثانياً فلانه قولهم موضوع العلم لا يبحث فيه اه يرد عليه ان هذا
النظر لا يختص بما زعم هذا القائل بل لا تعلق له به لان زعمه ان موضوع
العلم يبحث فيه بل هذا في الحكمة عين كلام هذا القائل فانه يقول الموضوع يبين
وجوده في العلم اذا كان عرضاً ذاتياً والجواب ان هذا الوجه ايراد على قوله
وكان هذا مراد من قال موضوع العلم اه يعني ان هذا الغرض من الكلام فيكون تسليم

تسليم الاركان **قوله** بعد تسليم انه لا يبحث في العلم غير الاعراض الذاتية هذا
مسلم اذا كان حقيقة العلم نفس المسائل واما اذا كانت عبارة عن الموضوع
والمبادي والمسائل فلا نم انه لا يبحث في العلم غير الاعراض الذاتية لموضوعه
فان ذلك انما هو حال المسائل فان اجيب بان الواقع هذا هو الهيئة البسيطة
المسلم وكذا المبادي البينة والمسلم رد بالمنع وبانه قد يكون من المبادي ما
يكون غير بين فينقل من برهانه ما يحقق بقدر ما يمكن معه بناء المسائل عليه
كما مر **قوله** وما لا يبحث ليس بعرض عكس نقيض للاول فلهذا اورده والا
كان المناسب ان يقول وما ليس بعرض ذاتي لا يبحث فيه فان قلت لا يبحث
في العلم لا يلزم ان لا يكون من الاعراض الذاتية وفي آخر عن بعض آخر
قلت اشتراك العلمين في الموضوع الواحد انما يكون اذا اعتبر فيه قيدان
مختلفان باعتبارهما يختلف موضوعا العلمين نعم يجوز ذلك مطلقاً عند من
جوز الامتياز بالمحمولات على ما اشرنا اليه فيما قبل **قوله** واما رابعاً فلانه لا يصح
قولهم لكل علم موضوع ومبادي ومسائل على عمومه اه يرد عليه انه لا يلزم من
اثبات موضوع العلم في العلم كونه من مسائله وذلك لانا اذا فرضنا ان حقيقة
العلم الموضوع والمبادي والمسائل فكل ما يبحث فيه لا يلزم ان يكون
من قبيل المسائل لجواز ان يكون البعض من قبيل الموضوع او المبادي
ولهذا عرف مسائل هذا العلم بقوله هي القضايا النظرية الشرعية الاعتقادية
والجواب ان الزام المجيب بقوله جاز اثبات الموضوع في العلم اه كان بناء على كلام
المعترض بقوله لكن لا نزاع في ان اثبات الواجب بمعنى اقامة البرهان على وجوده
من اعلى مطالب الكلام فح يكون المراد من جواز اثباته في العلم اثباته على انه
من مسائله **قوله** واما خامساً فلان نصاً عدة اه قيل هذا ايراد على الوجه الثاني من
الكلام تقريره ان ما ذكره من انه لا علم شرعي فوقه اه لا يلجئ الى ان يجعل ذات الله
هو الموضوع ويضطر الى بيان الموضوع في العلم بل كان ينبغي ان يؤخذ
موضوع الكلام اعم من ذلك كالموجود او المعلوم لئلا يلزم كونه لا الى علم
من الكلام اذ نصاً عدة لعلوم اه فالتقول بما يؤدي اليه ان لم يكن تركه واجب

كما انه يشترك العلمان في موضوع واحد بالذات
ما هو متميزان بعض عوارضه الذاتية

فلاهذا عن دانه ترك ما ينبغي ولا يخفى عليك ان محصول كلا عتراض على الكلام هو
هو ان كون الذات مبينا في علم الكلام ينافي الموضوعية فيه فاجاب بانه لا منافاة
لانه لا علم شرعي فوقه حتى يبين فيه فلا بد من بيانه فيه وخلاصته ان ما
ذكر من القاعدة في تبيين الموضوع انما هو فيما اذا كان علم اعلى فوقه واما
اذا لم يكن فوقه علم فلا بد من بيانه فيه فالسوال عليه بانه يلزم كونه كالأنى
اعلى غير موجه من المعترض ضرورة ان المحذور الذي اورده هو ذاك
لا هذا نعم يمكن ان يقال لا ضرورة في ان يجعل الذات موضوعا ويلزم جواز
تبيين الموضوع فيه بل يمكن ان يجعل الموضوع امرا اعم يعني الهلية كالمعلوم
او الموجود لئلا يلزم تبيين موضوع العلم فيه ولا يهدم القاعدة القائلة
ان موضوع العلم لا يبين في العلم بل في الاعلى وكلا وله ان يقال الحاصل الاعتراض
على محصول الوجهين وهو ان التزام كون الذات موضوعا ودفع ما يورد
عليه يقتضي ان يكون الأنى اعلى منه فيلزم كون العلم الغير الشرعي اعلى من العلم
الشرعي سيما رئيس العلوم الشرعية **قوله** وقد عرفت ان ما يبين فيه موضوع
علم به شرعي اه هو اعم مما يرد على قوله والا فالالهي اعلى رتبة منه تقرير الورود
ان الالهي انما يكون اعلى منه ان لو جاز بيان موضوع العلم الشرعي في غير
الشرعي بناء على ان بيان الموضوع الاخص انما يكون في الاعم وهو غير جائز
وتقرير الجواب وقد يقال انه رد على الوجه الثاني من الوجهين بطريق اخر
وتقريره ان ما ذكر من قوله لا علم شرعي فوق الكلام يبين موضوعه فيه لا يفيد
ما فرع عليه من قوله فلا بد من بيانه فيه لما عرفت من ان ما يبين فيه موضوع
علم شرعي او مباديه لا يلزم ان يكون علما شرعيا بل يكفي كونه يقينيا وعلى
وفق الشرع والمراد بما ذكره سابقا من قوله ولنا ما يبين فيه مباديه العلم
الشرعي لا يجب ان يكون اعلى ولا ان يكون علما شرعيا الا انه ضم الى المبادي الموضوع
لانه منها حتى يتوقف المسائل عليها الا ان القول بذلك في الموضوع يقتضي كون
العلم الغير الشرعي رئيس العلوم الشرعية ضرورة ان رياسة الكلام الى العلوم
الشرعية لاجل ان بيان ذات الله فيه فاذا بين في الالهي فقد وجد علة

١٤

علة الرياسة فيه فالاعتراض عليه لا يلائم التوجيه ورد ايضا بان هذا يخالف
ما ذكر اولا من قوله والقول بان اثباته من مسائل الالهي دون الكلام خلط الفاسد
اللهم الا ان يقال ان هذا ايضا مقصود في قوله لنكتة قد ذكر في بعض ما سبق
قوله وانه يوجد له هذا القسم اه فان قلت وجود القسم له لا يستلزم وجود
القسم في نفسه لان الوجود الارتباطي لا يستلزم الحملي قلت وجود قسم الموجود
للموجود يستلزم الوجود لا يقال وجود الاعم الذي هو المقسم لا يستلزم وجود
الاخص لانا نقول اذا قسم الاعم مع وصف الوجود يلزم ذلك واليه اشار
بقوله مثلا يبين في الالهي ان بعض الموجود جسم اه **قوله** ويكون عائدا الى
الهلية المركبة للاعم مثلا يبين في الالهي اه فيه اشارة الى دفع شبهة وهي
انه اذا جاز ارجاع البحث عن الوجود الى الهلية المركبة فلم لم يبحث في
الصناعة الادلة اذا كان العذر عدم كونه هلية مركبة ومحصول الجواب
ان امكان الارجاع انما يتصور في الاعلى **قوله** فيبين وجود الجسم اه اشار
الى ان وجود الجسم لم يكن مسئلة في الاعلى بل لزم تبيينه من مسئلة ذلك العلم
فلم يلزم كون الهلية البسيطة مسئلة في الاعلى ايضا **قوله** وربما تنبه الفطن
من هذا الكلام لنكتة قد ذكر في بعض ما سبق تقدح في الوجه الثاني من النظر
لانه لا يلزم من عدم كون الوجود من الاعراض الذاتية عدم بيان وجود
الموضوع في العلم الاعلى لجواز ان يكون البيان على الوجه المذكور هنا بان لا يكون
مسئلة من الاعلى ولكن يلزم تبيينه من مسئلة فيه وفي الوجه الثالث لانه ان اراد
ان وجود الموضوع عرض غريب من باب الهلية البسيطة فهو غير مفيد لان
الصناعة منصوصة على بيان الهلية المركبة وان اراد انه من الهلية المركبة
فبطلانه لا يخفى وبالجملة لما كان حقيقة العلم عبارة عن اثبات الاعراض الذاتية
للشيء على ما هو معنى الهلية المركبة لم يكن قولهم ذلك لغوا من الكلام لجواز ان يكون
اثبات وجود الموضوع عرضا ذاتيا ومع ذلك لا يبين فيه لكونه هلية بسيطة
فان قلت هل تقدح هذا فيما مهد من الاصل الذي هو اطلاق قوله خطط
كل طائفة من الاعراض الذاتية اه اذ بيان وجود الموضوع خارج عنها قلت

لا لان المراد الاعراض الذاتية الى تكون اثباته من باب الحلية المركبة لما
عرفت ومن توهم ان القوم فيما سبق من حيث انه جعل هنا بيان وجود الجسم
عرضا ذاتيا للموجود اه وقد سبق الاخص من موضوع الصناعة لا يكون
عرضا ذاتيا له فقد خفي عليه ان العرض الذاتي يجوز ان يكون اخص
من معروضه اذا لم يحتج في عروضه الى ان يصير نوعا معينا متهيئا لقبوله
ومن هنا جعلوا الحركة والسكون من الاعراض للجسم الذي هو موضوع الطبيعي
قوله فلانه انما يكون بعضه معلوما اه فيقول معلوما حال من الغير في قوله
بغيره وليس خبرا ليكون فيقول فيما يأتي او بعضه مجهولا ناظر اليه هذا فتامل
قوله وقد تسامح حيث حاول العلم بتصور الحقيقة والجواب ان المراد يحاول
ان يحصل ولعل الفاضل نفى ارتكاب المسامحة اشار الى ان حصول صورة
حقيقة العلم من قبيل التصور فان تصور المطلق انما هو بتعلق فرد منه
فكما ان التصور من افراده كذلك التصديق الا ان معلوميته موقوف على
تعلق فرده التصوري فلذلك نادى التصور فقال والذي يحاول ان يعلم
بغير العلم تصور حقيقة العلم اذ النظر ترك التصور **قوله** اذ لا معنى لتوقف
الشيء على حصوله قيل يرد عليه ما مر آنفا من ان تصور الغير لا يتوقف على
تصوره بل على حصوله وهل هذا الا ذهاب الى ما لا يرتضيه ولا يخفى على احد انه
المراد فيما مر ان تصور الغير يتوقف على حصوله اي حصول العلم الكلي في
ضمن ذلك التصور لا ان يتوقف تصور الغير على حصول التصور نفسه واشاله
منه الجزاء ليست الا من خرافات العقل **قوله** لان كل احد يعلم ان له نفسا اه
وقد ادرج فيه الاشارة الى جواب آخر وهو انا وان سلمنا ان حصول العلم بالشيء
يستلزم تصوره لكن لا يلزم منه تصوره بكنهه والمطلوب ذلك والا فالتمثيل بحسب
الظاهر لا يناسب المحتمل فان الكلام في ان العلم بالشيء لا يستلزم تصوره لا ان
العلم كحصول الشيء لا يستلزم العلم بكنهه على ما يستفاد من قوله ان كل احد
يعلم ان له نفسا اه وذلك لان هذا العلم يستلزم حصول النفس له ولا يستلزم
العلم بكنهه **قوله** فاذا كان حصول العلم بوجوه بديهيا كان تصور العلم

العلم به بديهيا اه انما قدم توجيه السؤال الثاني على توجيه الاول مع ان المناسب
عكسه لانه اقرب بما هو بصدده لان الوجود ايضا من المعاني النفسية
قوله بناء على ان المفهوم حاصل بعينه لا يقال اذا كان المفهوم حاصلا بعينه
يكون حصول مفهوم العلم بالشيء علما بالشيء لانا نقول معنى قوله بعينه بتمامه
فان قلت العلم بالمفهوم لا يتوقف على حصوله بتمامه غايته ان يكون علما
رسميا قلت اذا لم يكن حاصلا بتمامه لا يكون علما لذلك المفهوم بل للبعض
قوله فان قلت في تقرير الامام ما يدفع الجواب المذكور لانه اه فان قيل انما
تم دفع الجواب لو كان في هذا التقرير ما يوجب الدور وليس كذلك لان
توقف الشيء على الملزوم لا يستلزم التوقف على اللازم قلنا يحصل الجواب
كان دفع الجواب اللازم على تقدير كون العلم كسبيا وفي هذا التقرير قد لزم
الجواب ولا يندفع ذلك الجواب المذكور وان كان خصوصية الجواب في كل من التقريرين
امرا آخر **قوله** على انه ان اراد ان العالم بالغير يستلزم امكان العلم بانه عالم
قيل المنع غير موجه لان الاتصاف بالعلم بالشيء يستلزم امكان حمل العالم على
المتصف وان لم يعلم كنه حقيقته على ان العلم بالعالم لازم بين بالمعنى الاعم وهو
المعتبر في الاستلزام عند الامام والجواب عنه ظاهر اما اولا فلان الاتصاف
بالعلم بالشيء وان استلزم حمل العالم على المتصف الا ان معنى الحمل هو انه
عالم بالشيء لا انه عالم بعلمه به واما ثانيا فلان القول باستلزام العلم للعلم به
انما هو من القاضي وامام الحرمين والامام الرازي غير راض به وتقرير
الكلام انما هو على رأي هذا الامام **قوله** ووجه الخلل ظاهر قيل من جملة وجوه
الخلل في التعريف الاول المنقول عن محمد بن الطيب البصري المشهور
بابي بكر الباقلاني انه يخرج عنه علم الله تعالى واجيب بان مراده تعريف العلم
الكوني لا الشامل للآلهي ويرد عليه ان مباحث العلم مما صدر به علم الكلام
كما علمت فلا بد وان يكون شاملا للآلهي ايضا كيف وقد جعل اثبات العلم
للواجب يستدعي تصور العلم بناء على ان تصور المحمول ايضا من المبادي
التصورية الا ان ما ذكره الشارح في وجه تصدير علم الكلام بمباحث العلم

لا مانع عن التخصيص بالعلم الكوني كما لا يخفى قيل ومن جملة الخلل ايضا لزوم
الدور لان المعلوم مشتق من العلم فلا يعلم الا بعد معرفته ويمكن ان يجاب بان
العلم المعرف هو الحاصل بالمصدر الذي يقع وصفا للعالم ويسمى اتصافه
به واما معرفة المعلوم المشتق فانما يتوقف على العلم بمعنى المصدر واما التلازم
بين المصدر وحاصله فانما هو في الوجود الخارجي لا في التعقل هذا على
تقدير ان يكون الماخوذ في المشتقات هو المعنى المصدري والمفهوم من بعض
كتب النحو ان الواقع هذا هو الحاصل بالمصدر ويطلق عليه المصدر ايضا
قوله عما يلتبس به وهي الاعتقاد ولا خفاء في تميزه عن الشك يرد عليه
انه لما فسر ما يلتبس به بالاعتقاد فلا معنى لذكر الشك لانه ليس من الاعتقاد
وسقوط ويمكن ان يقال لما كان الشك مما يذكر في اقسام الحكم وان كان على
سبيل الاستطراد ذكر ههنا تمييزا للعلم عنه كذلك وان لم يكن من جملة ما يلتبس به
لا يقال المراد بالشك الحكم بتساوي الطرفين عند العقل لانا نقول هذا
تصديق يكون احد الاقسام الاربعة بمنزلة قولك انا شاك وسيجي تحقيقه في
هذا الكتاب ان شاء الله ثم الاعتقاد في المشهور لا يتناول الجهل لان الاعتقاد
ادراك جازم مطابق غير ثابت الا انه قد لا يعتبر في الاعتقاد المطابقة
ولهذا يقسم الى الصحيح والفاسد وقد يطلق على ما يرادف التصديق وقد
ذكرنا ذلك في شرح الفقه الاكبر وكلام الشارح وعن الجهل بالمطابقة مبني على
احد هذين الوجهين قوله ثم خرج زيد والاعتقاد بحاله اه كيف يكون الاعتقاد بحاله
مع ان اعتقاد كون زيد في الدار في زمان كونه في الدار كان علما ثم اذا خرج
صار جهلا ولعله مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من تماثل العلم والجهل ثم ان اريد
بتمييز العلم عنه تميزه عن ذلك الاعتقاد حال كون زيد في الدار وهو علم فلا معنى لتميزه
عنه وان اريد تميزه عنه حال خروجه عن الدار وهو جهل وقد حصل الاحتراز
عنه بالمطابقة والجواب ان المراد تميزه عن الاعتقاد حال كون زيد في الدار ولا نم
انه علم وانما يكون علما ان لو لم يتغير المتعلق بل هو اعتقاد تقليدي كان متصفا
بالمطابقة اولا ثم صار غير مطابق وبهذا اندفع ما يقال من ان الاعتقاد على

على التجدد فما دام زيد في الدار فالمتجدد علم وحين خرج فجهل اللهم الا ان يقال
اعتقاد كون زيد في الدار يكون على وجهين تقليدا وعلما والمراد ههنا الاول
والمراد في كلام القايل هو الثاني قوله فكما انه لا معنى للابصار اه اشارة الى وجود
وجه الشبه في جانب المشبه به كما ان قوله فكذلك العقل بمنزلة مرآة اه اشارة
الى وجوده في جانب المشبه الا انه لا يخلو عن مسامحة وكان الظاهر ان يقول كذلك
لا معنى للعلم الا انطباع صورة المعقول في العقل قوله لانا نفيد امتيازه
ونفهم حقيقته الظاهر من كلام الامام حجة الاسلام ان الوصول الى حقيقة العلم
لا يتصور بالحد الحقيقي الجامع للجنس والفصل وانما يكون الوصول الى حقيقته
بالتقسيم والمثال الا ان الظاهر من قوله فالتقسيم المذكور يقطع العلم عن
مظان الاشتباه وهذا المثال يفهمك حقيقة التفرقة بين المعرفة الحاصلة
بالتقسيم والحاصلة بالمثال لكن يرد عليه ان المحققين من المنطقيين صرحوا
بان التعريف بالمثال من قبيل الرسوم فكيف يفهم الحقيقة اللهم الا ان يقال
يجوز الانتقال من بعض عوارض الشيء الى حقيقته على ما هو المقرر في الاجناس
العالية قوله وانه لا يزيد بالمثال جزئيا من جزئياته قصد به الرد على المحقق عضد
الدين فانه مثل باعتقاد ان الواحد نصف الاثنين الا انه يرد عليه انه ان
اراد انه لا يزيد جزئيا من جزئياته اصلا فالتمثيل بغير الجزئي لا يدل عليه وان
اراد انه لا يزيد جزئيا من جزئياته فقط بل يريد الاعم فمراد المحقق به ايضا ذلك
وايراد المثال من جزئياته مع وقوع التمثيل من الامام بغير الجزئي لدفع
توهم الاختصاص كما توهمه الشارح قوله وله فيه عبارتان الاولى اه المفهوم
من فوايد شرح الاصول ان هذا تفسير للعلم بمعنى الملكة لكن هذا المعنى لا يلايم
السياق والسباق اما الاول فلان سبب تصدير علم الكلام بمباحث العلم هو
ان الرد على منكري حصول العلم اصلا او استفادته من النظر مطلقا او في
الالهيات خاصة يتوقف على ذلك ومعلوم ان ذلك ليس بمعنى الملكة واما الثاني فلان
انقسام العلم الى التصور والتصديق وانقسام كل منهما الى الضروري و
النظري انما هو في العلم بمعنى الادراك لا بمعنى الملكة كما لا يخفى قوله ما ذكر

ويلتفت اليه كانه اشارة الى ان المذكور من الذكر لا من الذكر وان صرح به لحصوله
في شرح العقائد الا انه لا يخلو عن تكلف لان الذكر كما مر آنفا يقتضي سابقة
ويخرج عنه علم الاشياء ابتداء اللهم الا ان يقال المراد من شانه ان يلتفت اليه
كما ان الذكر كذلك **قوله** وقد يتوهم ان المراد به المعلوم لان في ذكر العلم اه فناسب
ان يراد من المذكور المعلوم لوجود وصف المذكورية فيه ولا يخفى ان موافقة
الحكم للدليل لا يستلزم ارادته منه فلا يلزم من كون المعلوم مذكورا ارادة
المعلوم من لفظ المذكور ولعل لهذه النكتة قال وقد يتوهم **قوله** اي صفة
يتعقب لخلق الله قيل لعدم الايجاب بالاستعقاب يقتضي ان يحصل العلم ثم
تميز المعلوم كما يقال ان النظر في المقدمتين يستعقب العلم بالنتيجة وفيه
بصحيح فان تميز المعلوم مع العلم زمانا حتى ذهب كثير من العلماء الى انه
عين التميز ولا يخفى ان هذا ونحوه من استعمال الاستعقاب في الذاتي ايضا
وهو واقع يعرفه من يتتبع مباحث العلل والمعلولات واما ما ذكر من ان
النظر في المقدمتين يستعقب اه فانما هو حكم للنظر لا حده ولا يلزم صدق
المحدود ببعض الحد **قوله** ولا يخفى ما فيه لانا لا نسلم عدم افادة الجهل المركب التميز
وكذا التصور الغير المطابق لان المعنى من افادة التميز ان يكون المحل بحيث
يلاحظ مدركاته ويميزها عما عداها وهذا القدر حاصل فيهما صوابا او خطاء
وقد يقال انه يتعلق بقوله بناء على انه اه ويوجه بانه ح يلزم ان يدخل التصور
الغير المطابق ايضا لانه لا نقيض له لما فيه من شائبة الحكم ولا يخفى ما فيه
فان التصور الغير المطابق خرج بقوله توجب تميزا لانه لا يفيد التميز على زعم
هذا القائل فالصواب ما ذكرنا فلا تغفل **قوله** ميلا الى تخصيص العلم بالكليات
فان قيل الكلام في تحقيق ماهية العلم وتخصيصها بالكليات امر خارج عن
البحث قلنا المراد من التخصيص ليس تخصيص ماهية العلم بعد ثبوت تعميمها
بل تخصيص اطلاق لفظ العلم **قوله** مع الغنى عنها اه فان قلت لا نخ اما ان
يكون الكلية لازمة للمعنى او لا فعلى الاول لا مدخل للزيادة في الاخلال بالطرد
لانه حاصل بدون الزيادة ايضا لان المعنى لا يكون الا كلية ومع ان الكلية لا معنى

لا معنى لقوله مع الغنى عنها لان المفهوم منه ان يكون قيد المعنى مفيدا لمعنى الكلية
قلت معنى قوله مع الغنى عنها ان قيد الكلية يستغنى عنه لان التعريف بدونه
صحيح شامل لجميع افراده مانع عن الاغيار فلا حاجة اليه لتحصيل احد
هذين الامرين بل اعتباره مخل **قوله** وان لم يكن له كثير معنى اه وذلك لان التميز
من المعاني الاضافية والنقيض انما يكون للقضايا ولهذا حكموا بان التصورات
لا نقائض لها الا يرى ان من قال بان العلم نفس التعلق المخصوص بين
العالم والمعلوم وهم جمهور المتكلمين صرح بانه تميز معنى عند النفس تميزا
لا يحتمل النقيض ومن زعم ان المراد من التميز في التصورات هو الصورة
الادراكية وفي التصديقات هو الايجاب والنفي فقد خالف لهذا المقرر عند
الجمهور على انه يلزم ان يكون العلم هو ما يوجب الصورة والحكم لا نفسهما
كما اعترف به هو ايضا **قوله** وليس بشيء لان المراد فيما لا يحتمل الاستعقاب
وهو معنى تصوري لا نقيض له وبهذا يتبين بطلان ما يقال انه شيء لان
معناه ان الايجاب لا يحتمل السلب وبالعكس **قوله** ان اعتقاد ان الشيء كذا
مع انه لا يكون الا كذا فان قلت الذي يفهم منه ان يكون العلم مقارنا للحكم بامتناع
النقيض بل في الحقيقة عبارة عن اعتقادين مطابقين كما ان الجهل
المركب عبارة عن اعتقادين غير مطابقين ولذلك صار جهلا مركبا
قلت معنى الكلام ان العلم عبارة عن اعتقاد ان الشيء كذا مع انه لا يكون الا
كذا في نفس الامر بمعنى حصول ذلك الاعتقاد مع امتناع النقيض بحيث
لو اخطر النقيض بالبال لحكم بامتناعه وهكذا حال الظن فان معنى امكان
النقيض فيه لو اخطر بالبال لحكم به ولهذا جعلوا كلا من العلم والظن من
الاعتقاد البسيط **قوله** بحيث لا يحتمل النقيض في متعلقه لا وضح ان يقول
بحيث لا يحتمل نقيض متعلقه يعني ان التميز لا يمكن ان يتعلق نقيض المتعلق
كما في التصديقات فان متعلقها اعني القضية وان كان له نقيض الا ان التميز
الحاصل في العلم لا يمكن ان يتعلق بذلك النقيض **قوله** اما في التصور فلعدم
النقيض او لانه لا معنى لاحتمال النقيض بدون شائبة الحكم اه يعني ان عدم

احتمال النقيض يجوز ان يكون بانتفاء النقيض او بانتفاء الاحتمال وان كان انتفاء
النقيض مستلزما لانتفاء الاحتمال وهذا كما ان انتفاء المركب يجوز ان يكون
بانتفاء المادة او الصورة وان كان انتفاء المادة مستلزما لانتفاء الصورة فان قلت
قد عدوا الشك من التصورات وهو محتمل للنقيض كما مر قلت الشك غير داخل
في التصور الواقع قسما من العلم المفسر بما ذكر ههنا كالظن والوهم وانما
هو من اقسام العلم بالمعنى الاعم الذي يعتبره الحكماء في اوائل المنطق بناء على ان
مباحث الصناعات الخمس داخلة في ذلك واعلم ان مبنى ما ذكر على ان التصورات
كلها مطابقة لما هي تصورات له واما الخطاء في البعض فراجع الى الحكم الضمني و
هو ان هذه الصورة لهذا المتصور فان هذا الحكم قد صار ملكة للنفس لا ان
يكون لمن استلزام التصور التصديق وتحقيق ذلك ان التصور عبارة عن
الصورة الحاصلة في العقل وهي انما تطابق لما هي صورة له وان لم يلزم
مطابقتها لما تجعل صورة له فانه فرق بين المطابقة والتطبيق فاذا تصور
الشيء بالوجه فان كان وجها له في الواقع فهو مطابق له لا محالة وان لم يكن وجها
له فهو مطابق ايضا لما هو وجه له وانما الخطاء في التطبيق وهذا بالحقيقة يرجع
الخطاء في الحكم الضمني وليس هذا غفولا عن الفرق بين العلم بالوجه وعلم الشيء
من ذلك الوجه كما لا يخفى على من له علم بوجه فان معنى علم الشيء بالوجه علم الشيء بوجهه
لا علم الشيء بما جعل وجها له وان لم يكن وجها على ان علم الشيء بالوجه في غير المطابق
انما يتحقق في العلم بالمعنى الاعم وليس الكلام فيه نعم يلزم ههنا وجود العلم
التصوري مع الجهل في التصديق ولا محذور فيه فانه لا استبعاد في ان يكون
التصور بحسب الذات من قبيل العلم وبحسب العارض من قبيل الجهل كما ان السواد
والبياض بالنظر الى ذاتهما من قبيل المتضادين وباعتبار عارض التضاد
من المتضايفين قوله او حكما والا لكان اعتقاد المقلد لعدم استناد الجزم به
اورد عليه ان المقلد ربما لا يحصل له التجويز في الحال بل يتوقف على ذلك الاعتقاد
ولو تنبه الى امكان التجويز فهو حاصل في العلم ايضا واهدا ماله ولا يخرج بالامكان
العقلي وجوابه ان يقال المراد هو الامكان الماخوذ بمعنى سلب ضرورة الوجود ومقابله

مقابل الوجوب وهذا الامكان موجود في التقليد اذ لا موجب له فلا وجوب
ومنتف في العلم اذ فيه موجب قوله كالزوج والفرد لا يقال الفرد
غير لازم للزوج كالاثنين مثلا بناء على ان الفرد من اقسام العدد وقد بينا ذلك
في قوله انه الزوج اعم من مضروب العدد في الزوج لانا نقول الكلام ههنا مبني
على متعارف العقل وهو ان الواحد ايضا عدد وهو فرد لازم للزوج لا يقال
الفرد وان لم يكن لازما للزوج لكن الزوج لازم للفرد على ما هو مصطلح
اهل الحساب بمعنى انه كلما وجد الفرد وجد الزوج كالثلثة فانه فرد وقد وجد
فيه الزوج ايضا كالاثنين لانا نقول بالف الاعداد من الوحدة لا مما تحته من
الاعداد قوله والحصر في التصور المفيد له جملة حالية تشعر بان جوابهم لا يكفي
في الاصطلاح وعدم العدول ضرورة انه وان اندفع به امر الاستبعاد ففيه
وجه آخر من الفساد قوله وفي هذا الكلام اشارة الى ان مدلول الخبر والقضية
هو الصدق وذلك لانه لما كان معنى التصديق في مثل هذا الخبر اعني قولنا البياض
عرض هو ادراك ان النسبة مطابقة لما في نفس الامر على ما يفهم من لفظ البياض
عرض والتكذيب بخلافه فقد ظهر انه مدلول الخبر مطلقا هو الصدق وان
الكذب احتمال عقلي بمعنى انه لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا اذ لا فرق
بين خبر وخبر لسرد انه لا يلزم من كون الصدق مدلولا لهذا الخبر المخصوص
اعني البياض عرض وكون الكذب بخلافه كونه مدلولا لسائر الاخبار و
الكذب بخلافها فان قلت قد اتفق القوم على ان مدلول الخبر هو الحكم بوجود
المعنى في الاثبات وبعدمه في النفي فلا يكون مدلول الخبر هو الصدق بمعنى المطابقة
لما في نفس الامر غايته انه يفهم ذلك عند الاطلاق ولو بالالتزام قلت معنى حكم
المخبر بوجود المعنى اه هو العلم النفسي بان النسبة ايجابا او سلبا مطابق لما
في نفس الامر وهو معنى الصدق فان قلت اذا كان مدلول الخبر هو الصدق
فما معنى قولهم الخبر ما يحتمل الصدق والكذب اذ لا معنى لاحتمال الشيء لمدلوله
قلت احتمال احد الطرفين اعني الكذب يوجب احتمال الطرف الاخر بالضرورة
غايته ان لا يكون الاحتمالان متساويين ولا دلالة في قولهم ما يحتمل الصدق

والكذب عادة ورد كاحتمالين بل لا يبعد ان يدعى الدلالة على عدم التساوي **قوله**
لكن مراده ما ذكرنا قيل السر في التخصيص ان معرفة وجود النظر ليست بمحض
الوجدان بل يتوقف على الاحساس بمباديه بالاخرة اذ الحس مبدأ العلوم
مطلقا ويرد عليه ان الضروريات ايضا مبدأها الاحساس بالجزئيات ولهذا كان
الحس مبدأ العلوم مطلقا **قوله** وتصريح في عبارة القاضي اراد بالتصريح
الدلالة عليه لفظا فان غيره يكتفي بالقرينة والا فقوله يلزم يلزمه الحصول لا
ان معناه ذلك او نقول كلامه هذا مبني على ما يأتي في الجواب من ان المراد باللزوم
الثبوت فيكون فيه اشعار بان العمدة في الجواب ذلك والا فعلى تقدير ان يكون امتناع
الانفكاك تفسير اللزوم لا يتم امر التصريح **قوله** اجيب عنه بان المعتبر في العدم
دائما ايرد عليه ان هذا مناف لما مر آنفا من ان قيد الحصول مراد والجواب
ان يقال الحصول معتبر في تفسير الضروري وغير معتبر في جزئه الذي
هو عدم الانفكاك ولا يلزم من اعتبار الشيء في الشيء اعتباره في جزئه ايضا
والا يلزم التكرار والمعنى ان الضروري ما يكون حاصلا للمخلوق ويكون
بحيث لا يكون الانفكاك عنه مقدورا لا قبل حصوله ولا بعده فينطبق التعريف
على الضروري ويخرج عنه النظري **قوله** بمعنى انه لا ينفك عنه بطريق جري العادة
يرد عليه ان العلم بحقية النتيجة والعلم بعدم المعارض لا ينفكان عن النظر
مع انهما ضروريان حاصلان بعد النظر لا بطريق النظر والكسب اذ ليس كل ما
يحصل من النظر يلزم ان يكون نظريا وانما يلزم ان لو كان حصوله منه
بطريق النظر والكسب منه الا يرى ان النتيجة اسم لما يلزم من المقدمات بالذات
ولهذا نازع ابن الحاجب فيه الاستدلال في تعريف الفقه حيث قال هو العلم
بالاحكام الشرعية العملية عن ادلتها التفصيلية بالاستدلال اللهم الا ان
يقال ان ذلك غير مسلم عنده كما رح على ما سيأتي ان شاء الله وان كان ذلك النزع
منه غير صحيح كما اشرنا اليه آنفا وسنشير لتوجيه كلامه ان شاء الله وان كان
يتضمن نوع تكلف نعم يمكن منع عدم انفكاك العلم بعدم المعارض عن النظر
على ما سيأتي في آخر هذا المقصد **قوله** واما فيمن يجوز الكسب بمثل التصفية

التصفية وكالالهام اه فان قلت الالهام ليس طريقا للكسب لانه غير مقدور
بلا شبهة وكذا التصفية فلا معنى لكونهما طريقا للعلم اذ لا معنى لكون العلم
كسبيا مقدورا سوى ان طريقه مقدور قلت سيأتي في الاعتراض
على وجوب المعرفة بالنظر انها قد تحصل بغير النظر كالالهام بمعنى التوجه
التام على ما يقوله بعض حكماء الهند وهم البراهمة وكالتصفية على ما يقول
به الصوفية وقد عوه انها غير مقدورة بناء على احتياجها الى مجاهدات
شاقة لا يفيد في المقصود لان الاحتياج الى ما ذكر يقتضي صعوبة
الحصول لا تعذره ليخرج عن المقدورية ولهذا جعلوا القدرة مبدأ
لمعنى في الحيوان به يمكن ان يصدر عنه افعال شاقة **قوله** وقد يقال
الكسبي ما يحصل بمباشرة الاسباب اختيارا كصرف العقل والحس
فان قلت سيأتي في اعتذار المنكرين للحسيات بان الجزم في الحسيات
يتوقف على شرايط لا يعلم ماهي ومتى حصلت وكيف حصلت فيكون
الحسيات مندرجة في الضروري المقابل للكسبي بهذا المعنى فلا معنى
لعدها منه لا يقال يجوز ذلك في الكسبي باعتبار مدخلية القدرة
وفي الضروري باعتبار انتفاء الاستقلال لانا نقول فح لا يتمايز الكسبي
والضروري ولا بد من التمايز قلت هذا مبني على رأي قدماء
المشايخ وهم لا يقولون بما ذكر في الاعتذار فان ذلك من تدقيقات
المتأخرين تخلصا عما ذكر من الاغلاط ومن ههنا يتبين لك بطلان
ما قيل في الجواب من انه مبني على الرأيين في اعتبار القدرة في الجملة
واعتبار استقلالها على ان اعتبار استقلال القدرة مما لم يذهب **قوله**
بان يتعلق به التصديق كالقضية والنسبة وذلك لان التصديق ان كان
عبارة عن مجموع العلوم يكون متعلقه هو القضية وان كان عبارة
عن نفس الحكم فالمتعلق حقيقة هو نفس النسبة وان كان القضية بهي
المجموع ايضا **قوله** واجيب بانا نختار انه بحصول الجواب اختيار الشق الثاني
الذي ذكر في الاعتراض الاول ودفع ما اجيب عنه بابطال قوله

او وجهه المجهول وجهه لامتناع التوجه اليه قوله وما ذكر في المواقف
من ان المجهول هو الذات الظ من الذات في عبارة المواقف هو الكنه المقابل
لبعض الاعتبارات سواء كان ذاتيا او عرضيا يدل عليه عبارته سابقا
حيث قال فان المجهول مطلقا ما لم يتصور ذاته ولا شيء مما يصدق عليه
فعطف قوله ولا شيء مما يصدق عليه عليه يدل على ما ذكره فان قيل في
عبارة المواقف هنا اشكال لانه يفهم منها ان لا يكون فرق بين التصور
بوجه ما وتصور الشيء بالوجه لان تصور شيء يصدق عليه تصور للوجه
لا تصور للشيء بذلك الوجه والمقصود ذلك قلت المراد تصور شيء مما يصدق
عليه من حيث انه يصدق عليه فتم التقريب قوله ويلزم ان مجهول
الذات لازم فيما نطلب تصوره ومن ههنا نفهم انه لا يجوز التعريف الرسمي
بعد ما علم الحقيقة بالحد لان المقصود من التعريف اما الاطلاع على الحقيقة
او التمييز ولا نزاع في ان التمييز بالحقيقة اتم من التمييز بالعارض فتميزه
بعدها يكون لغوا الا ان ذلك بالدليل قوله لا التعريف ضرورة ان معرفة
الحقيقة اغنت عن التعريف فلا يكون المط الا التصديق قوله ومن
افرده بالذكر اراد بالداخل والخارج المحض من ذلك يرد عليه ان ذكر
المحض في الداخل غير مفيد اذ لا يمكن في الداخل غير المحض اللهم الا
ان يقال ان ذكره هنا للاستطراد لذكره في الخارج قوله ويكون البعض
المعرف خارجا عنه ويلزم التعريف بالخارج لا يقال لا يلزم من تعريف
الجزء بالامر الذي شانه ان يكون خارجا عن جميع الاجزاء التعريف بالخارج
لجواز ان يكون لبعض الاجزاء مركبا منه ومن غيره وذلك الجزء خارج عن جميع
الاجزاء بناء على ان الكل خارج عن الجزء فح لا يلزم التعريف بالخارج لانا نقول
مبنى الكلام على ان كل جزء خارج عن الآخر واما فرض الداخل فقد مر الجواب
عنه قوله ولظهور المنع وهو انا لا نم ان معرفة الماهية معرفة لكل جزء منها
قوله قلنا يجوز ان يكون الاجزاء معلومة حاصل انا لا نم ان حصول مجموع
التصورات كيف كان يفضي الى تصور المجموع حتى لا يكون للنظر ولا كسب.

١٩

لا كسب اثر وانما المفضي هو تلك التصورات مجموعة ممتازة عما لا خلط له من
الامور لا خصار ذي يحصل لنا المطابقة للمحدود فالكسب هو جمع تلك
الاجزاء وترتيبها ولما لم يكن بد من حصول الهيئة المخصوصة ظن الشارح
ان منع الكسب تحصيل الجزء الصوري وهو مبني على ما سيأتي فيما وراء الصفحة
من انه لا بد من الصورة في الحد التام وهو ايضا ناش من هذا المقام والحق
ان الهيئة المخصوصة ليست من اجزاء المحدود لانحصار اجزائها فيما تصور
من الاجزاء والهيئة ليست منها نعم هي من لوازم المطابقة كما قلنا قوله ولا يجدي
نفعا لان المحدود ايضا الخ لان المراد من قوله مجموع امور كل واحد منها
متقدم ان لكل واحد منها مدخلا في تعريف الماهية وقد صرح بهذا المعنى
فيما بعد مفصلا حيث قال فانها متقومة بجميع الاجزاء بمعنى انه ما من جزء من
الاجزاء الا وله مدخل في التقويم والكل هو الماهية بعينها الكل من غير اعتبار
مدخلية الاجزاء فيه لا يقال المحدود ايضا مركب كالحد اذ الكلام في الماهية
المحدودة بالاجزاء سواء عبر عنها بالمفرد ولا ولا شك ان كل مركب فلاجزائه
مدخل في حصوله لانا نقول اعتبار المدخلية يدفع الاشكال لانه انما يكون
اذا لوحظ كل جزء على حدة ولا نزاع في ان حال كل مركب مع اجزائه ليس
كذلك فانه قد يلاحظ المركب حال حظوره اجماليه من غير اخطار تفاصيل
اجزائه واما قوله لان المحدود ايضا كذلك فاعلم ان مثل هذا التركيب
يشتمل على التكرار بحسب الظ فان كلا من لفظة ايضا ولفظة كذلك يغني عن الآخر
ويمكن ان يقال لفظة ايضا اشارة الى التشبيه ولفظة كذلك الى وجه الشبه
فالمعنى فيما نحن فيه ان المحدود كالحد مجموع امور كل واحد متقدم وقس
عليه سائر المواضع فانه مطرد غالبا قوله لجواز ان يكون الاجزاء معلومة
ويفتقر الى حضورها مجموعة مرتبة لا وله ان يترك قيد مرتبة اذ الجزء
انما يفيد تصور المجموع ممتازا عن غيره ولا يفيد تصورها مرتبة ضرورة
ان لا ترتيب في المحدود ولهذا قال فيما بعد بل لا بد من ملاحظتها مجتمعة بدون
ذكر مرتبة وان ترك قيد مجموعة لان الكلام هنا في التعريف ببعض

لا جزاء فكيف يتصور ههنا احضار الاجزاء المجموع ويمكن ان يقال لما كان حقيقة
الكسب عنده تحصيل الجزء الصوري وهو جزء واحد يفيد تصور المجموع بجميع
تميزه عن الاعتبار ويؤيده ما يأتي في التوضيح بقوله ولنعبر بالهيئة الاجتماعية اه
قوله من غير احاطة بحقيقة شيء من الاجزاء يرد عليه ان الغرض من التحديد
على ما ذكره بعض المحققين اما الاطلاع على الذاتيات كما في التحديد واما التمييز
كما في الرسم فاذا كان الجزء معرفا فلا بد وان يكون حدا فلا يمكن ذلك
بدون الاحاطة بحقيقة شيء من الاجزاء قوله فان الذهن ينتقل من تصور
الملزوم الى تصور لازمه كان الظاهر ان يقول من تصور اللازم الى تصور
ملزومه الا انه قد اشار الى هذا بقوله وينبغي ان تعلم اه قوله والى هذا
السلم نظر من قال الوصف اه فيه منع ظ وذلك لانه صرح الشارح
في فوائد شرح مختصر الاصول ان معنى اللازم البين هو ان يكون بحيث
يحصل منه الانتقال الى الملزوم البتة وذلك يتوقف على الاختصاص
لا على العلم به كما توهم ويمكن ان يقال ما صرح هنالك هو معنى اللازم البين
واما معنى اللازم البين الثبوت لافراده بين الانتفاء عن الاغيار فالظاهر هو
ما اراده الشارح ههنا قوله متقدم على العلم بالجنس المقيد بالفصل فان قلت
ما المراد بالتركيب التقييدي فان المتعارف هو الموصوف مع الصفة وهو
الجنس مع الفصل وليس في الحد اجزاء وراء الجنس مع الفصل قلت سيأتي
في آخر البحث ان المراد من التركيب التقييدي هو الجزء الصوري للحد و
زعم ان في الحد جزءا آخر وراء الجنس والفصل اللذين هما المادة ولهذا
قال الشارح فيما نقل عن المجيب ان التعريف بالجنس والفصل لا على الترتيب
لا يكون حدا تاما قوله ثم اصطلحوا ان جميع الاجزاء المادية والصورية الى قوله بل يحصل
له جميع اجزائه المادية والصورية اه لا يخفى عليك انه اذا لخص هذا الكلام يرجع
ماله الى ما قاله الشارح ولا في الجواب الفرق بين الاجمال والتفصيل فتبصر
والله الموفق قوله بعد شرائط الادراك من الالتفات وسلامة الآلات انما زاد هذا
القيد لئلا يلزم دخول بعض البديهيات في المشاهدات فيما اذا لم يلتفت اذ فقد سلام

بسلامة الحس قوله والمجربات في قضايا اه الخارج من وجه الحصر هو
ان البديهيات اولا ثم المشاهدات ثم النظريات ثم الحدسيات ثم المتواترات ثم المجربات الا انه
لم يشرع في البيان على هذا النمط بل غير الترتيب الذي ذكره اولا في قوله
وحصروا اليقينيات الضرورية في ست اه والسر في ذلك الترتيب
واما تقديم البديهيات فظ واما المشاهدات فلانها محتاج الى امر ينضم الى
العقل فقط وهو مقدم على ما يحتاج الى ما ينضم الى القضية كما في النظريات
وهو مقدم على ما ينضم اليها ولا يكون الا زمانيا كالحدسيات واما تقديم المجربات على
المتواترات فلان احتياج المجربات الى مجرد تكرر المشاهدة والمتواترات مع
استنادها الى المشاهدة تحتاج الى كثرة شهادة المخبرين كثرة يمتنع تواطؤهم اه
بقي الكلام في تقديمهما على الحدسيات مع ان الاصل ان تقدم عليهما لان
احتياجهما الى ما ينضم الى القضية فقط الا انها لقلتها وخفائها اخرت
عنها قوله ومنه وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا وغضبا يرد عليه ان الوجدانيات
لا تختص بالعقلاء بل توجد في البهائم ايضا اذ ادراك الجوع والالم والعطش
مما لا نزاع في حصوله لها فلا معنى لعد الوجدانيات من المشاهدات ثم تفسيرها
بانها قضايا يحكم بها العقل بواسطة الحواس الظ والباطنة اللهم الا ان يقال
المراد ادراك حصولها وهذا غير حاصل للبهائم قوله ومنها ما نجده بنفوسنا
اي من الوجدانيات لا يقال الوجدانيات من المشاهدات والمشاهدات ما يحكم بها
العقل بواسطة الحس الظ والباطن ومثل هذه الوجدانيات مما لا يحكم به العقل
فيه بواسطة الحس ولهذا قال بنفوسنا لا بالالات البدنية لانا نقول يجوز
ان يكون القسم اعم من المقسم من وجه او يقال ضمير منها راجع الى مطلق
الوجدانيات قوله ومنه المجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس اه الخفي لا يقال
فعلى هذا لا وجه لجعل الحدسيات من القسم الثاني اعني ما ينضم الى القضية فقط بل يكون
من القسم الثالث اعني ما ينضم اليها كما في المجربات لانا نقول لما كان التعويل فيها
على القياس الحاصل بلا كسب لم يلتفت الى ما ينضم الى العقل من المشاهدة كما في
المشاهدات قوله وكذا الحدسيات وانما لم يذكروا احكام الوهم في المحسوسات والمشاهدات

لظهور موضع الحس فيها مع ان المشاهدات بالحسيات اذا كانت بالحواس الظ
وبالوجدانيات اذا كانت بالباطن قوله فضلا عن كونها ضرورية هذا مبني
على ان لا يكون الظن ضروريا والمحققون من العلماء اثبتوه ولهذا اعترضوا
على تعريف العلم بانه اعتقاد الشيء على ما هو به عن ضرورة او دليل بانه
يتناول الاعتقاد المطابق اعني الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او
دليل ظني الا انه يرد عليهم انه احتمال النقيض ولو مرجوحا ينافي الضرورة
ويمكن ان يقال احتمال النقيض انما ينافي اليقين لا الضرورة وهي اعم من
اليقين الا ترى ان الحسيات من الضروريات مع احتمال غلط الحس واعتبار
الامور المنضمة لتحصيل اليقين لا لتحصيل الادراك الحسي فتامل قوله العلم
الحاصل بالتواتر ضروري يعني انه لا يحتاج اه قد فهم من هذا انه ليس بنظري
فيلزم من هذا مع قوله وليس ضروريا كونه واسطة بينهما ثم اثبات الواسطة
في المتواتر على الوجه المذكور يفهم منه شبهة في الاقسام الثلثة الباقية كما
لا يخفى على الناظر والظاهر ان ما ورد بحجم كلام الشيخ في عقايده من قوله
وما ثبت منه بالبداهة فهو ضروري وما ثبت بالاستدلال فهو اكتسابي
مبني على هذا الراي اعني القول بالواسطة قوله وهذا لا يختص بالمحسوسات
لان المعقولات الصرفة ايضا قد يقع فيها الغلط اه يرد عليه انه ح لا حاجة
الى التدقيق في حكم الحس بصرفه الى حكم العقل فانا لو فرضنا ان الحس
حاكم حقيقة ثم قلنا انه يغلط امكن لنا ان نقول انا لا نعدم اعتبار الحس
لاجل وقوع الغلط وهذه العلة موجودة ايضا في العقليات الصرفة
ايحال ان الحكماء اعتبروا العقليات الصرفة ولم يطعنوا فيها والاولى ان يقال
انما يه في ارجاع الحكم الى العقل هو النقض لاجل الى الشبه المورده
لاغلاط الحس وذلك لان محصول الشبه هو الدلالة على غلط العقل في
الاحكام الصادرة عنه بمعاونة الحس وذلك مما يورث احتمال تطرق
الغلط في الاحكام التي يستقل العقل بها اذ لا شاهد لهم فلو تمت تلك الشبه
لارتفع الوثوق عن البديهيات ايضا قوله ليس بحاكم اصلا اه مع ان هو له فلا بد

فلا بد من حكم آخر يدل على ان الحس حاكم اه لا يقال يمكن توجيه الكلام بان المراد
من قوله انه حكم الحس اه ان حكم العقل بواسطة الحس قد يغلط فلا بد من حاكم
آخر وهو العقل الصرف لانا نقول الكلام في الامور الحسية فلا يتصور فيها
العقل الصرف قوله ولا يلزم من القدح في الفرع القدح في الاصل اه والقائل
لم يقصد عدم لزوم القدح في الاصل القدح في الفرع اعني القدح في
الحسيات القدح في البديهيات اذ لا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ولهذا
لم يكن رفع المقدم في المتصلة منتجا قوله لكان الواحد اثنين لان الاثنينية
يعلم بملاحظة ان كل واحد من الكاينين مستقل بحجم فعلى تقدير حصول الحجم
في مكانين كان الواحد شيئين لوجود علة الحكم بالاثنينية فيه قوله وخلو المهية
عن الوجود المستلزم لقيام الوجود بالمعدوم اه يرد عليه ان خلو الماهية عن الوجود
لا يستلزم قيام الوجود بالمعدوم عند ثبوته لها ضرورة ان السلب المطلق
لا دايم يخلو المهية عن الوجود في بعض الاوقات وقيام الوجود بها في بعض
آخر والمطلقتان لا يتناقضان فجاز ان يخلو الماهية عن الوجود ح
فلا محذور والاولى ان يقال ان خلو المهية عن الوجود والقول بالاطلاق ممتنع
لما برهن في محله ان المعدوم ليس بشيء قوله حيث اعترفوا بحقيقة اثبات
او نفي اه لا اعترافهم بحقيقة الاثبات في كلام العنادية وهو قولهم ما من قضية بديهية
او نظرية الا ولها معارضة اه ولا اعترافهم بحقيقة النفي في كلام العندية وهو
قولهم وليس في نفس الامر شيء محقق اي ثابت متقرر لا يقبل التبدل فان الحق
صفة مشبهة تدل على التقرر والثبوت وما وقع في شرحه للعقايد من
قوله انما يتم على العنادية فالمراد به هو الالزام المذكور هنا اذ يمكن للعندية
ان يختاروا الشق الثاني ويقولوا ان النفي ثابت في اعتقادنا وثبوت الشيء
بحسب نفسه لا امر شعوره بحسب الاعتقاد عندهم قوله بل معترفهم الى الاكتساب
لا يقال هم لا يقولون بالحقايق مطلقا الا انهم ينكروا البديهيات والحسيات
ويعترفوا بالكسبيات وكيف يتصور ذلك فان الكسبيات فرعها لانا نقول
مراده انه يلزم الافتقار الى الكسبيات ومعلوم انها فرع البديهيات وقد اشار

الى هذا المعنى فلم يبعد حينئذ قال فيما سبق وهو فيه لا محالة على حقيقته لقضيته ا:
قوله واما ان يصروا على الانكار فانه لا يقال لعلهم يقولون نحن لما اعتقدنا احراق
النار فعكر قتنا الا انا نعول في نقولهم فليعتقدوا بانها بردا وسلاما كي
لا تحرقوا فان قال اعتقادنا الاحراق صار مقررا لا يمكن تبديله فقد ثبت
شيء من الحقائق وتقرر قوله ومن حيث الرجوع عنها مبدأ الثانية فان طلب
في المبادي التصورية لا يمكن الرجوع منها الى المطلب بل اذا تم المبادي
فهي المطلب والتحقيق ان مبدأ الحركة الثانية اول ما يوضع منها للترتيب
والمطلب هو المنتهى فعلى هذا يمكن الحركة الثانية قلت قد اجمل في الكلام
والمقصود هو ما ذكر فان الرجوع من اول ما يوضع للترتيب يصدق
عليه انه رجوع من المبادي بمعنى الرجوع من جنس المبادي والجمع باعتبار مجال
المراد قوله فتقال هو حركة الذهن الى مبادي المطلب يرد عليه ان هذا يوجد
في العلم بمعنى الثالث على ما بين في موضعه فكيف يفيد الامتياز اللهم الا ان يقال
المراد التمييز في الجملة قوله وبالظن ما يقابل اليقين فيتناول الظن الصرف
لا يقال فكذا يتناول الموهومات والمشكوكات ولا تعريف ولا نظر فيها الا انا نقول
ما عبارة عن التصديق فكانه قال ما يقابل اليقين من التصديقات وفي التعبير
البيضاوي يجوز ان يكون المراد من الظن في قوله ان يتبعون الا الظن الجهل
والتردد الى العكس بناء على ان الظن يطلق على ما يقابل العلم قوله وتحركه حدقة
عقله من شيء الحركة الى ان يحصل له العلوم المرتبة المؤدية الى ذلك المطلب انظر
ان التشبيه السابق وكذا التعريفان المذكوران مذهب غير ارباب التعاليم ثم
الذين يرون النظر مجرد التوجه من غير ان يكون في ذلك استعانة لمعلومات
سابقة ويؤيده قوله عن اشراق النور كالمعد الموجب لفيضان المطلب فالاولى
في ذلك التشبيه ان يقال فكما ان ادراك البصر يتوقف على المواجهة وتقليب
الحدقة وازالة الغشاوة المانعة من الابصار كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف
على التوجه نحو المطلب وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريده عن الغفلات
التي هي بمثابة الغشاوة لادراكه قوله فما وقع في المواقف ان المراد به الحركات

الحركات التخييلية ليس كما ينبغي وقد يقال المراد من التخييلية ما يقابل العقلية
ويستعمل التخييلية بهذا المعنى اعني الحركة الذهنية مطلقا كما قال امام الحرمين
وهذا وان كان تكلفا اولى لانه المناسب لمقام الجنس وهو مطمح نظر صاحب
المواقف قوله والصواب ما ذكر في شرحه لاصوله اه اقول والصواب لان
التفسير السابق لم يحصل فيه الاحتراز عن الحدس وكذا عن الحركة فيما
سوا رد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام قوله لكنه بعيد من جهة ان
العبارة لا يدل عليه اصلا ولم يعهد في التعريفات وذلك لان بيان الترادف
والاتحاد المدلول في مقام التحديد بعبارة ظاهرة في خلافه بعيد وههنا
كذلك لان المتبادر منها ان الفكر من اجزاء الحد ولو اريد بيان الترادف
لقيل النظر والفكر كما ذكر ابن سينا في النجاة عند قصد الترادف بين
العلم والمعرفة حيث قال كل علم ومعرفة اما تصور واما تصديق فان قلت
قد ارتضى مثل هذا التوجيه في التلويح في تعريف الكتاب فما بالك لا وجهه
ظاهرا صحيحا مقبولا عند الكل قلت المراد من ظهور الوجه الصحيح المقبول
الظهور بالاضافة الى جعل القرآن جزءا من الحد فانه يستلزم ذكر المحدود
في الحد لا يقال قد جعل الظهور ههنا لكن مقابلا للايضاح المخالف المعهود و
بعد عن الفهم لانا نقول ان البعيد عن الفهم ثم هو فهم المقروء من لفظ القرآن
وههنا جعل الفكر بالمعنى الاعم لا يخالف العرف والحاصل ان في حمل التعريف
على المتبادر ربما تغاير ما جعل المحدود جزءا من الحد وحمل القرآن على غير
المتعارف واما هنا فلا يلزم ذلك لان فهم المعنى الاعم من لفظ الفكر ليس
بذلك البعد فلا مانع من التبادر قوله الا بتكلف وهو حمل الباء على السببية
القريبة فخرج الاسباب البعيدة كالحياة والقوة العاقلة وكثير من الآلات
كالادراك والدليل نفسه اما ما عدا الدليل فظ واما الدليل فلان طلب العلم به
او الظن بواسطة النظر الواقع فيه وذلك لان الدليل محل النظر قوله
شاملا لكل فرد من كونه على احد الاوصاف ومبناه على ان او لاحد الشيئين
ويرد عليه ان كونه على احد الاوصاف انما هو على تقدير التقسيم الحد والا فعلى

تقدير تقسيم المحدود بكونه المعنى ان قسما من المحدود حده كذا وقسم آخر منه حده
كذا فلا معنى لقوله ويقع كلمة او **قوله** وذلك بان يكون حركة في المعقولات
لتحصيل المبادى اه ماخذ هذا الكلام قولهم في تعريف الخبر بانه ما يحتمل الصدق
والكذب ثم قولهم في توجيهه ان ذلك بالنظر الى مجرد مفهوم الخبر اعنى ثبوت
شيء لشيء فان ملخص مفهوم النظر اعنى الحركة في المعقولات لتحصيل المبادى
كما يكون لطلب العلم يكون لطلب الظن وليس المراد ان الخصوصية التى
يطلب بها العلم هى التى يطلب بها الظن وبالعكس وبهذا يندفع ما اورده من
ان المعرف واجب صدقه على كل من افراد المعرف ولا نم ان الذى من شانه
ان يطلب به الظن كالقياس وخبر الواحد مثلا يصدق عليه انه من شانه
انه يطلب به العلم كالكتاب القطعى الدلالة نعم يرد ان هذا اخراج للتعريف عن
المتبادر فان المتبادر هو الطلب بالفعل بالنظر الى الخصوصية **قوله** فالنظر
صحيح يودى الى المطلوب الا فاسد ولا يودى اليه لا يقال اذا كان للنظر صحة و
فساد بهذا المعنى فقد اتصف النظر بالصحة والفساد بالنظر فى نفسه فلا يكون
تقسيمه اليهما تجوزا كما مر قوله فيما بعد فظهر ان فى تقسيم النظر الى الصحيح
والفاسد باعتبار المادة والصورة تجوز الانا نقول مراده ثمة ان وصف
النظر بما هو صحة المادة والصورة تجوز لا انه وصفه بهما مطلقا مجاز فان مقصوده
الرد على صاحب المواقف حيث زعم ان وصفه بهما حقيقة لا مجاز لكن لا يخفى
ان مراده ان وصف النظر بالصحة والفساد الحاصلين له بسبب صحة المادة
والصورة وفسادهما او فساد احدهما وصف له حقيقى لا انه وصفه بوصف
المادة والصورة حقيقة فان قلت صحة النظر بالمعنى المذكور يوجد ايضا
فى النظر الفاسد من حيث المادة قلت سيأتى ان الصحيح هو ان الفاسد مطلقا
لا يفيد ولو سلم فالمراد من الافادة الاستلزام الكلى وهو فائت فى الفاسد مادة
قوله لئلا يحمل الاستلزام على الاستعقاب العادى لا يقال الوجوب لا يدفع
الوهم لانه ايضا يحتمل الوجوب العادى لانا نقول الوجوب بعد ذكر الاستلزام
لا يمكن حمله على العادى والا لغا ذكر الاستلزام اذ لا يمكن حمله على العقلى اذ

اوليس الاستلزام العقلى بطريق الوجوب العادى وحمله على العادى يوجب لغوا
لحصوله من ذكر الوجوب ح **قوله** والجواب ان وجوب الاثر كالعلم مثلا بمعنى امتناع
انفكاكه من اثر آخر اه هذا الجواب وان اندفع به اعتراض المواقف بانه لا يصح
مع كونه قادرا مختارا لكن لا يندفع به اعتراضه بانه لا يصح مع القول
باستناد الاشياء الى الله تعالى ابتداء فان قلت معنى استناد الكل اليه تعالى ابتداء
انه الموجد لكل ممكن بالاستقلال لا ان يوجد ممكنا وذلك الممكن ممكنا آخر
على ما يراه الفلاسفة وهذا لا ينافى توقف البعض على البعض كالحركة على
الجسم والوصول الى المنتهى على الحركة الى غير ذلك مما لا يحصى لا يقال يلزم
احتياج الواجب فى ايجاده الاشياء الى ما يتوقف هو عليه لانا نقول علاوة
لا محتاج فى الحقيقة راجع الى الفعل المتولد وملخصه ان هذا ايجاد محتاج
لا احتياج فى الايجاد كالاعراض قلت مذهب الاشاعرة ان الجميع
بقدرة الله ابتداء بمعنى انه لا مدخل للبعض اثاره فى بعض بحيث يمتنع تخلفه عنه
عقلا بل الترتيب الواقع فى امثال ما ذكر بمجرد اجراء العادة من غير لزوم
عقلى وهذا ما قالوا ان جميع الممكنات مستندة اليه تعالى ابتداء ولا علاقة بوجه
بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقيب بعض كالاحراق
عقيب مماسة النار والرى بعد شرب الماء ويمكن ان يقال ان هذا مذهب
الاشعرى خاصة وهو غير مسلم عند الامام كيف وهو بعيد والمخالفة فيما زعم
الاشعرى فعدم الاستناد والاشياء الى الله تعالى بالمعنى الذى زعم الاشعرى لا يقدح
فيما ذهب اليه الامام وانما القادح عدم الاستناد ابتداء بالمعنى الذى ذهب
اليه الفلاسفة وهو غير لازم لان الفعل المتولد فعل الفاعل المباشر
وتعريف التوليد مشعر بذلك وقد صرح الآمدى بان حركة اليد والمفتاح
معلولان لامر خارج واما ما ذكره الغزالى فى تهافت الفلاسفة من القول
بان نحو احتراق القطن عند ملاقاة النار ليس بلازم عقلى بينهما انكارا لاكثر المعجزات
مثل سلامة ابراهيم عن نار نمرود فانما قصد به الرد على الفلاسفة القائلين
بان تاثير العلة فى المعلول على سبيل الايجاب وامتناع التخلف منه عن غير قصد

واختيارا وهذا لا يقدح في لزوم شيء لشيء لزوما عقليا وتوقف الملزوم على
سبيل القصد والاختيار بدون الاخر غاية ما في الباب انه بعد خلق الملزوم
بالقصد والاختيار يلزمه اللازم لزوما عقليا فان قلت ففي قصة سلامة ابراهيم
عن نار نمرود دليل لا اشكال اذ لا نزاع في انه خلق ملاقاة النار جسمه انه احرق
الثياب وما كان ابراهيم عم دونه قلنا يجوز ان يكون المعجز انفكاك النار عما حلت به
على خلاف المعتاد على ان ملاقاة النار ليست سببا للاحراق مطلقا بل ذلك
يختلف بحسب قابلية الاجسام فيجوز ان يخلق في جسم ابراهيم خاصة تمنع
قبوله الاحتراق ويكون المعجز ذلك في الحقيقة واخذ نظم الاية الكريمة
اشتهر بهذا وكذا حكاية احتراق الوثاق وان كان (ولهذا نسب) الاول ويرد
عليه ان هذا مخلص ايضا للفلاسفة فلا يلزم انكارهم مثل هذه المعجزة قوله
ولو صح هذا الاعتراض لارتفع علاقة اللزوم عن الممكنات قد عرفت مما سبق
من مذهب الاشعرية وهو ان لا علاقة بوجه بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء
العادة اه ان علاقة اللزوم العقلي مرتفعة عن الممكنات والعلاقات الموجودة فيها
من علاقة اللزوم العادي قوله ح لو كان التصديق بالمقدمات مع التصديق
بالنتيجة كذلك اي كالمهية مع الخاصة بان يتوقف التصديق بالنتيجة على التصديق
بالمقدمات بدون ان يتوقف على التصديق بكونها مستلزمة للمط كما لا يتوقف
تصور المهية على العلم بكون الخاصة خاصة سقط السؤال الذي ذكره بقوله
فان قيل الحكم بان النظر يفيد الخ وذلك لانه ح يمكن اختيار الشق الثاني من
غير لزوم الدور لان منشا الدور توقف النتيجة على التصديق بكون المقدمات
مستلزمة للمط الذي هو معنى كون النظر مفيدا للعلم وبهذا اندفع ما يقال
من الحكم بكون النظر مفيدا للعلم على تقدير كونه نظريا يحتاج الى دليل يكون
نتيجة النظر مفيد ولا شك ان العلم بهذا الدليل كاف في العلم بان النظر
مفيد من غير توقف على العلم بكونه مفيدا ثم ان ههنا فايدة جليلة وهي ان
ليس معنى قولهم النظر الصحيح يفيد العلم بالصحة يفيد العلم بان ذلك على الاجهة
ان ذلك النظر نفسه يفيد ذلك ليرد عليه ان المكتسب من النظر هو العلم بالصحة

بالصحة نفسها لا العلم بان النتيجة حقة بل معناه ان في كل نظر صحيح يمكن لنا ان
نقول النتيجة لازمة لمقدمتين حقيتين وكل ما هو لازم للحق حق ولما كان حاصل فهو
النظر ماخذا لهذا النظر لم يعد نظرا آخر فان قلت هذا لا يفيد في دفع
التسلسل ضرورة ان افادة هذا النظر نظري يحتاج الى نظر آخر وان كان
ماخوذا من هذا قلت تحصيل الجواب على هذا هو اختيار انه نظري ولا نم لزوم
التسلسل لجواز الانتهاء الى ضروري والقول بانه لا يحتاج الى نظر آخر بالمعنى
الذي قررنا يفيد هذا المعنى ضرورة ان الماخوذ من ذلك النظر افادته
ضرورية قوله ح ذهب بعض اهل التحقيق الى ان الكل يرجع الى
الشكل الاول الى قوله وتمام تحقيقه في شرح الاصول وملخصه ان
حقيقة البرهان اي الدليل وسط مستلزم للمط اعني المحكوم به حاصل
للمحكوم عليه وبيانه ان النسبة بينهما اذا كانت مجهولة فان لم يكن هناك
امر ينتسب اليهما فلا برهان اصلا وان كان فان لم يكن حاصلا للمحكوم
عليه ثم نستلزم انتساب المط اليه فلا برهان ايضا وان كان حاصلا
له ولا بد من استلزامه للمط والا فلا برهان فظهر ان حقيقته ما ذكر
فلا انتاج الا فيما وجدت فيه وان جهة الدلالة ان موضوع الصغرى
بعض موضوع الكبرى فيندرج في حكمه فلا نعلم لا انتاج الا بذلك
فحقيقة البرهان وجهة الدلالة انحصرتا في الشكل الاول قوله ومن ههنا
استدل بعض المتاخرين وهو القاضي البيضاوي وبيان ذلك ان تفاوت
الاشكال وضوحا وخفاء انما هو من جهة تفاوت طرق البيان فلا بد
ان يكون المقصود منها هذا الشرط ليترتب عليه ما يترتب عليها قوله
نعلم لزوم بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة اه لا يقال اذا كان طرق
البيان شرايط العلم بلزوم النتايج التي هي لوازم الاشكال اه لم يتصور
تحقق اللزوم بلا واسطة ضرورة تحقق الواسطة ح ضرورة تحقق
طريق من تلك الطرق لانا نقول البيان قد يكون لمجرد التنبيه وقد
يكون ما لا يكون الا لمجرد التنبيه يكون بلا واسطة نظر ودليل قوله

اذ كل حادث مستفيد من الرابع فان قلت المعتبر في الشكل الرابع اذا كانت
الصغرى موجبة جزئية ان يكون الكبرى سالبة كلية وههنا الصغرى
موجبة جزئية والكبرى موجبة كلية وهو غير منتج في الشكل الرابع
قلت انما لم يجوزوا ذلك لان الرابع انما يرتد الى الاول باحد طريقين
اما عكس المقدمتين مع بقاء الترتيب واما بقاؤهما مع عكس الترتيب
فاذا عكس الكبرى الموجبة الكلية تصير جزئية ولا تصلح للكبروية في
الشكل الاول وههنا قد اشار الى تصحيح ذلك بقوله اذا صدق العكس
كليا لتمكن الرد بعكس المقدمتين واما الرد بعكس الترتيب فلا يمكن
تصحيحه ضرورة ان الصغرى موجبة جزئية لا تصلح للكبروية قوله
وانما لم يورد الشبهات بعده محصل كلامه ان الوجوه الاتية تدل على ان
النظر يفيد التصديق الا ان ذلك التصديق ليس علما والشبهة السابعة
تدل على ان النظر لا يفيد التصديق اصلا فلا وجه لجمعها في قرن واحد
لكن يرد عليه الوجه الخامس فانه يدل على انه لا يفيد التصديق اصلا
لا ان ما افاده النظر من التصديق ليس علما فان قلت المقصود منه
نفي كون التصديق الحاصل عقيب النظر علما الا ان هذا لما توقف على
افادة نفي التصديق نفي ذلك ليتوسل به الى نفي العلمية قلت فليكن
الشبهة السابعة ايضا كذلك بناء على ان نفي التصديق يستلزم نفي علمية
الحاصل قوله وينبغي ان لا يكون العدديات محل الخلاف لانها علوم متسقة
منتظمة قريبة من الاوليات لا يقع فيها غلط ويرد ان الوجه الاول للمشككين
لا يدل على عدم الافادة في العدديات اذ ظهور الخطا عقيب النظر الواقع
في العدديات ممنوع الا ان الوجه الثاني لهم لا يفرق بين العدديات وغيرها قوله
لا يكون ضروريا الا بمعنى انا نضطر الى الجزم به اه قيل الحصر ممنوع بل ضرورية
الحاصل بالنظر بمعنى انه لا يحتاج بعد ذلك النظر الى نظر اخر وهذا هو المعنى
المعهود للضروري مع التقييد اولا ولولا ملاحظة ذلك التقييد لما توجه
السؤال بان الحاصل بعد النظر اما ضروري ويكون ترديدا قبيحا وانه

ثم انت خبير بان الضروري بهذا المعنى لا ينافي ظهور الخطا عقيبه فلا
يكون هذا المعنى مرادا للمشكك فلا وجه للاختيار في جواب واما توجيه الترديد
فقد اشار الى حله بقوله وكان على حذف المضاف اه قوله ومن ههنا امكن
في القضية النظرية اعتقاد النقيض بخلاف القضية البديهية اما امكانه
اولا فلان موجبها هو النظر فاذا غفل عن النظر امكن ان يعتقد ما
يناقض ذلك واما عدم امكانه ثانيا فلان الموجب للحكم فيها تصور
الطرفين فاذا وجب تصورهما حكما ايجابيا مثلا لم يمكن بعد ذلك ان
يعتقد السلب ولا يمكن اعتقاد النقيض بعدم تصور الطرفين لان
اتحاد الموضوع والمحمول شرط في تحقق التناقض قوله الرابع
امور كالاسباب الى كانتنا ايضا لا اه فان قلت هذا الوجه انما هو للمهندسين
وانكارهم انما هو في الطبيعيات والالهيات لا مطلقا والمفهوم من هذا
الوجه انكارهم في غيرهما ايضا قلت عدم افادة النظر في الطبيعيات
والالهيات انما نشأ من نفس النظر واما في النفس فانما ذلك من خصوص
مادة النفس لا من نفس النظر لا يقال فعلى هذا لا يتم استدلالهم لانه
لا يلزم من عدم افادة النظر في هذه الخصوصية عدم الافادة في الطبيعيات
والالهيات لانا نقول ان هذا ليس باستدلال بل تنبيه بالادنى على الاعلى
قوله وعدم النظر لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه اه ويدل عليه قولهم
في تعريف الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه اه فان قيد الامكان يشعر
بان الدليل دليل وان لم ينظر فيه بالفعل قوله ان افادت فذاك وكلامنا
كان النظر مفيدا للعلم لا يقال افادة ذاك كلام الخصم لا يستلزم
افادة العلم لجواز الزام الخصم وافساد كلامه وان لم يكن النظر مفيدا
للعلم لانا نقول انما يكون ذلك اذا كان الالزام مبنيا على مقدمة مسلمة
عند الخصم وليس الامر ههنا كذلك فلابد ان يكون نظر الخصم مفيدا للعلم
ليحصل الالزام اذا كان الخصم ممن لا يتبع بالطبيعيات وهذا المعنى مما قرره
الشارح في شرحه للعقائد بعبارة اخرى والمآل واحد قوله يعني

ان الشيء المنظور فيه ليس لها لذاتها صفة ولا وجه بكونه مناطا اه هذا انما
يظهر فيمن جعل العالم دليلا على الصانع فان العالم له صفة هي المتغير مثلا
ووجه دلالة وهو حدوثه او امكانه على الطريقين للمتكلمين والحكماء اما من جعل
الدليل هو المقدمات فلا يتصور صفة غير وجه الدلالة قوله وبهذا يظهر ان
تفسير الضد العام في عبارة المواقف بما يضاد العلم وجميع الادراكات
الى قوله والخاص لما يضاد العلم خاصة اه قد يقال المراد العلم المقصود
بالنظر لانه نتيجة قصده وطلبه والدليل عليه انه جعل العلم قسيما لمطلق
الادراك ومعلوم ان ما يقابل الادراك هو العلم المقصود بالنظر لا مطلق
العلم ولا يخفى عليك ان جعله مقابلا للادراك مطلقا بناء على ان الادراك
يستعمل في معرفة الاعيان المحسوسة والعلم في الكلي فالعام ما يضاد العلم و
الادراك مطلقا والخاص ما يضاد العلم خاصة فيلزم جعل الجهل المركب
ضدا للعلم مطلقا وليس كذلك ومن هذا علم فايدة نقل تفسير الضد العام
ايضا والا فمحل الاعتراض هو تفسير الضد الخاص نعم يمكن ان يقال المراد
انه يضاد العلم بالمطلوب وذلك لان العلم بالمطلوب لا يضاد العلم مطلقا كالعلم
بالمقدمات مثلا قوله لغرض آخر عايد الى الناظر وهو زيادة الاطمينان اه و
على هذا يمكن تقرير الجواب بحيث يكون خاليا عن التكلف بناء على ان اليقين
قابل للتفاوت وهو ان عدم العلم بالمنظور فيه شرط على الوجه الذي يطلب
فلما كان لليقين مراتب متفاوتة وكل مرتبة يمكن طلبها فعدم علمه بذلك الوجه
شرط الطلب وهو لا ينافي الطلب لان المطلوب مرتبة اخرى منه ومن هذا التقرير
اندفع ما يتوهم من ان حصول زيادة الاطمينان انما يكون اذا انضم الضرورة
الى الاستدلال كما في قصة ابراهيم عم في قوله ليطمئن قلبي قوله والحق ان هذا
لازم يمكن المطلوب والنتيجة اه لا يخفى عليك ان النظر لا يفيد العلم بالنتيجة يفيد العلم
بوجه الدلالة كما اعترف به حيث قال والحق ان هذا لازم فيجوز ان تتعين
قصدا احدهما عند تعذر قصدهما معا وهذا نظير اللام الداخل على المضارع
في خواتيم ليحزنني ان تذهبوا به فانه يدل على التاكيد والحال فعند تعذر

تعذر قصدهما معا تعين قصد احدهما اعني مجرد التاكيد كما في هذه الآية
الكريمة وذلك لان ان علم الاستقبال فكانهم قاسوا الدليل العقلي على الدليل
اللفظي لا يقال لا نزاع في حصول من النظر كحصول العلم بعدم المعارض
الا ان الاعتراض على جعله نتيجة النظر لانا نقول الامام لم يجعل نتيجة النظر بل
التفسير زيادة من الشارح لتمام الاعتراض ولو سلم فالمراد من النتيجة
هنا هو المعنى اللغوي فان كل حاصل من الشيء الذي قصد ذلك منه نتيجة لذلك
الشيء قوله وبالتعيين هو القضية التي موضوعها موضوع الصغرى اه
اشارة الى ما مر من ان الاشكال الباقية في الحقيقة راجعة الى الشكل
الاول وانه البرهان في الحقيقة دون ما عداه قوله جهة القياس هو التفطن اه الدلالة هـ م
لا يقال قد مر آنفا ان جهة الدلالة امكان العالم او حدوثه لا التفطن
المذكور لانا نقول ما مر كان مبنيا على اصطلاح المتكلم في الدليل وما ذكره
حجة الاسلام مبني على اصطلاح المنطق واليه اشار بقوله جهة الدلالة في
القياس اه قوله اشكل على الضعفاء فلم يعرفوا ان وجه الدلالة عين المدلول اه
وانما لم يعرفوا لانهم جوزوا المسامحة في قولهم جهة الدلالة التفطن بوجود
النتيجة باعتبار ان المراد النتيجة المتفطن كما في قولهم حصول الصورة
فان امثال هذه المسامحة شايعة في عباراتهم لا يقال الحمل على المسامحة
ليس من ضعف الراي بل الاقوياء ايضا يفعلون ذلك لانا نقول نعم الا انه
بعد الحمل على المسامحة لا يفيد العينية ايضا لان الحاصل حينئذ هو النتيجة المتفطنة
الموجودة بالقوة في المقدمة ومعلوم ان النتيجة بالقوة ليست عين النتيجة بالفعل
قوله والجواب ان العلم بوجه دلالة الدليل اه الظاهر ان يقول والجواب ان وجه دلالة
الدليل اه ولعل قوله هذا الكلام اشارة الى هذا قوله اذا حصل العلم المفيد
للمعرفة كانه قصد به الرد على من زعم انه لا يلزم من كفاية النظر في معرفة
العلم كفايته في معرفته ووجه الرد ان الكلام في الكافي فالشارح لما فرض
ذلك الشيء ولا يخفى ان الكفاية على هذا الوجه لا توجب الاستغناء عن المعلم
ضرورة ان كفاية النظر في معرفة الله تعالى محتاج الى توسط قوله بل يجعل

المخيط هو النظر المقرون بارشاد منه الى الدلالة ودفع الشبه فان قلت
قد ذكر من قبل ان تحصيل المقدمات الضرورية وترتيبها على الوجه المنتج
بمعونة صناعة المنطق معلوم بالضرورة لا احتياج الى الامام قلنا المراد
بما سبق امكان تحصيل المقدمات وترتيبها والمراد هنا الارشاد الى الامكان
ونقول المراد من الدليل هنا هو المعزا الى العالم والمقدمات تحصل بعد
النظر فيه فالامام يرشد الى الدليل والعقل يأخذ المقدمات منه فيجعل نظرا
صحيحا قوله لا خلاف لاهل الاسلام في وجوب النظر في معرفة الله تعالى قلت فان
التحقيق من فرق المعتزلة ذهبوا الى ان المعارف كلها ضرورية فلا يكون
وجوب النظر في معرفة الله تعالى لا خلاف فيه لاهل الاسلام قلت مرادهم
بالضرورية معنى الاضطرارية يعني ان المعرفة ليست فعلا اختياريا
مباشرا للعبد ولهذا قالوا المعرفة متولدة من النظر قوله ويعرف
العقاب في الاخرة فيه تسامح والاولى في العبارة ان يقال هو العقاب
المخوف وذلك لان الخوف من الوجدانيات فلا معنى للتعلق به قوله على احتمال
الفرق في معرفة الصانع فان العاقل اذا اطلع على هذا الاختلاف الواقع
فيما بين الناس جوز ان يكون له صانع قد اوجب عليه معرفته فان لم يعرفه
ذمه وعاقبه فيحصل له خوف هذا واما ما ذكره الشارح من بيان ما يترتب
على الاحتمالين من المحاربة وهلاك النفوس وتلف الاموال فلا يجدي لانه
لا يتخلص عن خوف ما يترتب في الدنيا بمعرفة الصانع لانه هو اتفق لاحد
فريقي الاحتمال فالمحاربة والمعاملة على حالها اللهم الا ان يقال اذا وجب
المعرفة على الكل وحصلوها لا يوجد غير العارف فلا يمكن المحاربة لذلك
قوله فان ضربان فيه عددا او سبعا فاذا كان خبر واحد عدل يفيد الظن
وان كان غير عدل يفيد الشك فاستقام مثالا للضرر المظنون والمشكوك
باعتبار الاحتمالين قوله وعلى تقدير الوصول لا رجحان لجانب الصدق
يرد عليه انا سلمنا عدم الرجحان الا ان دفع الضرر المشكوك ايضا واجب
عقلا على ما مر في الكبرى الكلية ومعلوم انه لا يمكن منع افادة الشك قوله

قوله لان احتمال الخطا قائم اه يرد عليه ان المعرفة قد افادته الامن واو
الاحتمال في نفس الامر لا يوجب الخوف اللهم الا ان يقال ان الاحتمال عند
العارف ايضا قائم واما وجوب المعرفة بقدر الطاقة البشرية فهو فرع
ثبوت الشرع من حيث انه لم يكلف الامام الوسع على ما هو قاعدة الاشعري
قوله فهو لا ينافي وجوب المعرفة بالنظر ولا يستدل الا في الجملة يعني ان
وجوب المعرفة فرض كفاية لا فرض عين فقوله والحق ان المعرفة
بدليل اجمالي اه يرد عليه قوله بل مع التصريح بعدم وجوبها فان ذلك
ايضا لا ينافي ايجاد الشيء وانما المنافي له التصريح بوجوب عدمها قوله
وليس هذا مبنيا على امتناع تكليف المحال حتى يرد الاعتراض بانه جائز
عندكم وذلك لانا وان جوزنا التكليف بالمحال الا ان ذلك انما هو في فعل
يمكن في نفسه لكن لم يكن متعلقا لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة
كالصعود الى السماء والمعرفة ليست كذلك لانها من قبيل الكيفيات واليه
اشار بقوله ليس فعلا مقدورا واما ما يقال من ان المصحح للمقدورية هو
الامكان فليس بقادح ههنا لانه فرق بين كون الشيء ممكنا مقدورا وكونه
متعلق التكليف وذلك لان التكليف طلب ايقاع الفعل فلا بد وان يكون
متعلقه فعلا قوله واعلم انه لما كان المقصود وجوب النظر شرعا اه فان قلت
الحاجة الى اثبات هذا المطلب الجليل بهذا التعليل لا بالاجماع الذي ينكره
البعض ليكون ثابتا عند الكل وحجة على الكل قلت المعرفة اجل من النظر
وقد جعلوا الاجماع حجة عليها وانكار البعض بعد قيام الحجة على ثبوته
وحجيته ولا سيما القطعي لا يعتد به قوله لا على علم بذلك اه يرد عليه ان الزام
النظر لا يتم لانه يقول سلمت ان الوجوب في نفس الامر لا يتوقف على
العلم بالوجوب الا اني لا انظر ما لم اعلم الوجوب لان ترك الواجب بدون
العلم لا يوجب الاثم والقول بان الجهل ليس بعذر انما هو بعد كون الدار دار
التكليف وشيوع احكام الشرع فيها وهو لم يثبت بعد قوله وهذا
يمكن صحة ما ورد اه المراد فيكون الما وراه وتحصيل النظر موقوف على

الوجوب والوجوب موقوف على ثبوت الشرع وهو موقوف على النظر قوله
يمكن بناؤه على وجوب مقدمة الواجب المطلق وقد عرفت ما فيه وذكر لانه
انما يتم تلك القاعدة اذا كان الواجب المطلق شيئا ليس في وسع العبد كالمعرفة
والنظر وليس كذلك لانه في وسع العبد قوله فلهذا لم يجزم في المتن
يعني لم يجزم بان القصد الى النظر بل يجوز ان يكون هو النظر بناء على انهدام
تلك القاعدة فيه وجوز ان يكون هو القصد الى النظر بناء على ظاهر اطلاق
تلك القاعدة والمراد بالكل في المتن هو النظر او القصد يعني احدهما و
بهذا الاعتبار صار رابعا لقوله فقيل معرفة الله هو اه قوله ساقط بما
اعترفه فيه من ان العلم ليس بمقدور اه ورد بان العلم مقدور عنده ثم
نقل الشارح عنه قوله ودعا ان ايجاب المعرفة هو ايجاب النظر بالحرف في المواقف
ولقائل ان يقول وجوب المعرفة مقيد بالشك اذ لو لم يكن شك لا يجب
المعرفة اذ لا معنى لوجوب المعرفة للعارف الا بمعنى وجوبها استدامة
لا يقال عدم الشك لا يستلزم المعرفة لجواز ان يكون هناك ظن فيجب
المعرفة اي تحصيل اليقين لانا نقول سيأتيك ان الشك يطلق على
ما يقابل العلم ثم التحقيق على ان حكم التقليد هو النظر في الدليل و
معرفة وجه الدلالة واكتفاء الصحابة وانما يعاش بالتقليد يؤول
بما ذكره في الشرح قوله فلانهم لا يعنون بمقدورية مقدمة الواجب ان
تكون من الافعال الاختيارية اه يرد عليه انه قد منع ذلك قبل بقوله انما
المقدور تحصيل الى قوله وليس شيء منها بمقدور على ان اعتراض المواقف
ع يكون حقا والدفع ساقطا لانه كما ان الشك مقدور فالعلم ايضا
مقدور بذلك المعنى والاعتراض بعدم المقدورية في نفسه لا يقدح
في ذلك والذي يفهم من تقريراته رحمه الله مذهبه ثم هو ان القصد
الى النظر موقوفا على تصور طرفي المط والنسبة مع عدم الاعتقاد
والفهم على هذا الوجه يستلزم الشك بالمعنى الذي اراده فلو اراد دون وجوب
تحصيل الشك وجوب تحصيل ما يستلزمه لتم كلامه ولم يرد عليه ايضا

ايضا ما اورده بقوله نعم لو قيل انه ليس من الافعال التي يطلبها العاقل قوله
واما الثاني فلانه يقتضي ان لا يجب النظر والمعرفة عند الوهم او الظن اه
محصوله ان وجوب النظر والمعرفة غير مقيد بالشك اذ لو كان مقيدا به
كان ينبغي ان لا يجب على تقدير عدم الشك وليس كذلك كما في الظن
والوهم اه قوله ودفع التقليد والجهل المركب وملخصه ان وجوب
النظر في معرفة الله مقيد بالشك ولا يرد الجهل والتقليد اذ لا وجوب
للنظر في معرفة الله معهما بل الواجب معهما النظر في الدليل ومعرفة وجه
الدلالة لا النظر في معرفة الله ويمكن ان يدفع الجهل والتقليد بوجه آخر
وهو ان الشك هنا يتناولهما ايضا قال البيضاوي في تفسيره الشك قد يطلق
على ما يقابل العلم ولهذا اكد قوله لفي شك منه في قوله وان الذين اختلفوا
فيه لفي شك منه بقوله ما لهم به من علم الا اتباع الظن ما ذكر في وجه ... ثم
لا يلائم هذا قوله فما كان ذلك فيه باعتبار الذات والحقيقة كان اول
وبهذا يندفع ما يتوهم ان وجه تسمية المعرفة ان كان بالذاتيات بالحد
مشترك بينه وبين الرسم ضرورة ان الرسم ايضا مانع من الخروج
والدخول قوله اعني بيان مدلول اللفظ بلفظ اوضح دلالة فان قلت
المذكور في شرح ... الاصول ان الحد اللفظي بيان ما يعقله الواضع
سواء كان بلفظ مرادف له او باللوازم او بالذاتيات فيفهم منه ان بيان
مدلول اللفظ لا يلزم ان يكون بلفظ اوضح بل يجوز البيان باللوازم او
الذاتيات قلت مراده بلفظ مرادفا ولفظ يدل على اللوازم والذاتيات
وهذا ظاهر في عبارة التلويح حيث قال بلفظ اشهر او بلفظ يدل على
تفصيل ما دل عليه الاسم اجمالا ومبنى الكلام على ان الاسم هو اللفظ عند
الشارح ولهذا المقام بسط مذكور في شرح شرح الاصول للعضد كما فصل
قوله بيت يتحقق الحكم على الجزئيات المندرجة تحته الظاهر ان ضمير تحته راجع الى
الحكم الكلي لكن الجزئيات ليست جزئيات لذلك الحكم بل لموضوعه فلا بد من
تقدير المضاف كما في قولهم القاعدة امر كلي ينطبق على جزئياته قوله من غير

اعتبار وصف المدلولية اشار الى دفع الدور يعني ان ذكر المدلول لا يستلزم
ملاحظة وصف المدلولية لجواز ان يذكر المدلول ويراد به ذاته لا من حيث
هذا الوصف كما يعتبر ذلك في عنوان الموضوع فانا اذا قلنا الانسان حيوان
لا يلزم ملاحظة كونه انسانا والا لزم ان يكون الاخبار عنه بالحيوان لغوا
بل يكفي في مثل هذا الحكم تصوره من حيث انه جسم مثلا قوله بناء على تضايف
الدليل والمدلول فان قلت المتضايفان يستلزم المعية لا التقدم فكيف يلزم
الدور التقدمي بناء على ان المتضايفين قلت اذا ذكر احد المتضايفين في تعريف
الآخر يلزم تقدمه على الآخر والمتضايفان متصاحبان في التعقل فيلزم كون المعرف
مع المتضايف المتقدم وما مع المقدم متقدم فيلزم كون الشيء مقدما على نفسه وهو
المعنى من الدور المذكور قوله لا يقال العلم بالنتيجة لازم للعلم بالمقدمات اعتراض
على قوله اذ لا يلزم العلم بالمدلول لا حينئذ ومحصله ان العلم بالنتيجة لازم
للعلم بالمقدمات ولا حاجة الى ضم امر زائد على ما يفهم من قوله مع سائر الشرائط
التي من جملتها اه ثم قوله لو كان كذلك لا يمتنع اه شرطية مقصودها رفع التالي
لان لو لا للاستدلال يستعمل للدلالة على ان العلم بانتفاء التالي علة للعلم بانتفاء
الاول ولهذا لم يصرح برفع التالي والمراد من العلم الاول العلم بالمدلول يعني
لو كان العلم بالنتيجة لازما للعلم بالمقدمات لا يمتنع تحقق العلم بالمقدمات بدون العلم
بالنتيجة وليس كذلك فان فيما عدا الشكل الاول وكذا في الشكل الاول يحتاج في العلم
بالنتيجة الى ملاحظة الوجوه التي بها يحصل الرد الى الشكل الاول قوله والحاصل
ان اللازم يمتنع انفكاكه عن الملزوم اه فان قلت اللازم قد يكون اعم فينفك
عن الملزوم لجمعها المعنى العموم قلت معنى امتناع انفكاك اللازم عن الملزوم
هو انه كلما تحقق الملزوم تحقق اللازم البتة من غير عكس قوله وكل واجب
فتاركه عاص اذ لا معنى للعصيان اه فان قلت لا شك في ان العصيان معنى
شرعي فلا يصح مثالا للمركب من العقلي والنقلي قلت المراد من العصيان
هنا هو ترك امتثال الاوامر والنواهي فلا نزاع في كونه عقليا فان العصيان
في اللغة ضد الطاعة فان احدا لو امر غيره ولم يمتثل ذلك الغير امره بعد

فعل ذلك الغير المتمثل عاصيا وان لم يكن الآمر شارعا نعم اذا اريد
استحقاق العقاب فهو شرعي واورد شارح المواقف منه المقدمة
مثالا للنقلي عقلا على هذه النكتة واراد منها المعنى الآخر قوله اذا صح الا
ستدلال على الصانع بامكان العالم يعني يصح التمسك في حدوث العالم بالنقل
اذا صح الاستدلال على الصانع بالامكان ولو لم يصح به بل بالحدوث
فقط لم يمكن التمسك بالنقل لان النقل ح موقوف على الحدوث فاثباته به
يكون دورا قوله واذا تعاضد العقل والنقل اه وهذا كانه ايراد على قوله
والا فيمكن اثباته بكل منهما يعني كيف يمكن اثباته بكليهما فانه اذا ثبت الحكم
باحدهما لم يبق احتياج الى الآخر ويلزم تحصيل الحاصل فاشار الى الجواب
بان المراد الاثبات بكل منهما بدلا عن الآخر فلو اجتمعا فالمثبت هو المتقدم للعلم
ولا يكون الآخر معاضدا له مطلوبا منه وجه الدلالة على ما مر قوله اما الاصول
اي اصول هذه العلوم الثلثة اعني اللغة والصرف والنحو قوله على ما ذكرنا بدله
قطعا ما ذكروا اه وذلك لانه يفهم من هذا الكلام ان المنافي هو نفس المعارض
لا العلم به فانه اليقيني ح انما هو موقوف على انتفاء المعارض لا على العلم بالانتفاء
الا انه لا يخفى ان المراد به انه لا جزم مع العلم بالمعارض اذ وجود المعارض
بدون العلم لا ينافي الجزم نعم ينافي الجزم اليقيني لانه ح يكون جهلا و
لا يكفي تقييد الجزم باليقيني لقوله بل الحاصل اه قوله المقصود التكلم في الامور
العامة وانه لما كان البحث عن احوال الموجود وقد انقسم اه يرد عليه انه
قال في بحث الموضوع ان موضوع الكلام هو المعلوم على انه لا يعرف
من هذا التقرير وجه افراز هذا المقصد عن المقصد الاول ويمكن
ان يجاب عن الاول بانه بني الكلام على راي من ذهب الى ان الموضوع هو
الموجود على ما ذهب اليه الامام حجة الاسلام وذلك لان الشارح دفع
الاشكال الذي اورده صاحب المواقف فصحح جعل الموجود موضوعا
فان قلت دفع الاشكال كان بجعل الوجود اعم من الذهني والخارجي وح
يندرج الممتنع في الموجود فلا معنى لقوله وقد انقسم الى الواجب والجوهر و

العرض لا يقال الممتنع واجب فرضا لانا نقول الممتنع لا كنفس شريك الباري كما
جتماع النقيضين مثلا قلت تعميم الوجود جوا تسليمي ولا عنا دعلى الجواب
محاولة هناك وعن الثاني بانا لا فرازعن اساك لا نعرف بالمقايسة على الثلثة
قوله واختص كل منها بما هو اله يعرف به بانه احسن اه المفهوم من هذا الكلام
انه ما لم يذكر في الابواب الاربعة امور اله مختصة والمفهوم من قوله ولا يكون له
ذكر في احدها لما عداه عدم لزوم الاختصاص كما لا يخفى قوله ما يعم الكثير
الموجودات ما يعم الكثير الموجودات سواء كان ما يعم الكل فلا حاجة الى الجمع بينهما
كما وقع في شرح التجريد قوله بل عامة المعقولات الثانية لما ثبت
من احوال الموجود الخارجي وتعميم الوجود للذهني والخارجي بنا فيه قوله
على ان البحث مقصور الى قوله كان يبحث العدم والامتناع بالعرض ومن
من نعلم انه لا وجه لبنا الكلام على كون الموضوع هو المعلوم قوله ونظام الكلام
فيه من جهة التوفيق جعلا دخل ويمكن ان ما ذكرت من توجيه القوم بنقض لا لا يبحث
المتكلمون عنه لعدم قولهم بعموم فان قلت لا حاجة الى ما تكلفه في الجواب
لان القدم على راي المتكلمين مشترك بين اثنين من الاقسام الواجب
والممكن لان الصفات ممكنات قديمة عندهم قلت الصفات وان كانت ممكنة
الا انها ليست جواهر ولا اعراضا والكلام في الامور المشتركة بين الواجب
والجواهر والعرض او نقول لا اثنينية بين الواجب وصفاته على ما هو
مصطلح الاشعرية وبهذا يندفع ما يتوهم من ان اقسام الوجود اي
الواجب والجوهر والعرض غير حاصر لان الصفات من اقسام الموجود
ليست واحد منها او نقول الكلام في الاقسام الاتفاقية بين المتكلمين
لان بحث الكلام يعم المحق والمبطل قوله ليشمل العدم والامتناع فيه بحث
فان الامتناع لا يشمل الكثير نعم العدم شامل فانه يشمل الممكن والممتنع
بنا على ان العدم اعم من الامتناع والشمول الاكثريما يصدق بالشمول لاكثر
احدهما اذا كان ذلك الكثير من الاخر ومن البين ان المعدوم اكثر من الموجود
اللهم الا ان يقال المراد مطلق الامتناع اعم من ان يكون ذاتيا او غيره قوله

قوله واما هنا كان ينبغي ان يذهب اه تعريض لصاحب المواقف فانه جعل
مبحث العدم مقصودا اصليا في الفن وجمع ذلك في الامور العامة بما لا يختص
بقسم من اقسام الموجود التي هي الواجب والجوهر والعرض ونحن نقول
عدم الاختصاص بقسم من الاقسام يصدق مع عدم الوجود فيه لان النقيض
الاخص اعم من نقيض الاعم بناء على ان الوجود في الاقسام اعم من الاختصاص
بها وبعض الافاضل غفل عن هذه الدقيقة فجعل مبحث العدم والامتناع
على سبيل التبعية على كلام صاحب المواقف بناء على ظاهر انهم من تفسير
الامور العامة قوله حتى ذهب جمهور الحكماء انه لا شي اعرف من الوجود هذا
يدل على ان تصور الوجود بديهي ولا يدل على بداهة الحكم ببداهته اللهم الا ان
يقال ان ما هو اعرف الاشياء يكون ذاته وحاله معلوما بالبداهة والا لا يكون
اعرف الاشياء لان من الاشياء ما هو كذلك وان كان معلوميته دونه معلومية
الوجود بناء على جواز تفاوت البديهيات وبساطته في الواضح مبحث الوجود
وان الغالب من حال الشي ان يتبع ذاته في الجلا والخفا قوله الا بعد تعقل
معنى الحصول في الاعيان او الاذهان فيه اشعار بان المراد من الوجود هو
المطلق الشامل للذهني والخارجي وفايدة قيد العيني معناه ما اشار اليه
الشارح في آخر المبحث قوله وان قصد كونه تعريفا اسميا عطف على قوله
فان قصد كونه رسميا اه واراد بالتعريف الاسمي التعريف اللفظي على ما هو
اصطلاحي كما حققه في حواشي شرح المختصر لابن الحاجب قوله فلا خفا
في انه ليس اوضح دلالة اه يرد عليه ان التعريف اللفظي على ما اعترف به
انما يكون بالنسبة الى من لا يعلم المعنى معينا الى ذلك اللفظ ويعلم معينا
الى ما ذكر في التعريف ولهذا ذكر الامام في المباحث المشرقية ان الغرض
من التعريف اللفظي التنبيه على الشي بعلامة مبينة وان كانت اخفى من المعرف
في نفس الامر قوله وبعضها على اعيان الموجودات فان قلت اذا كان كل
منها صادقا على الموجود فقد لزم من ذلك صدقه على اعيان الموجودات في
معنى ذكرها وتخصيصه بالبعض قلت محصول الكلام ان تعريف الوجود

بما ذكر لعريفه بالمباين لانه يصدق على الموجود وهو مباين للوجود ولو سلم
عدم المباينة بحمل الوجود على الموجود لكنه تعريف بالاخص كما في بعض ما ذكر
من التعريفات وهو التعريف الاول لاخفاه **قوله** ولا دلالة للفظ عنه على هذا المعنى
وذلك لان المفهوم من الثابت بعينه انه من الاعيان الثابتة سواء كان الوجود
او الموجود **قوله** ولا يعقل من الثابت الا ماله الثبوت هذا انما هو اذا لم يقيد الثابت
واما اذا قيد فقيل الثابت العيني او الثابت بعينه فذلك المعقول الا انه
يقال انه بعد تسليم دلالة لفظ العيني على ذلك المعنى ما ل ولا يعقل من الثابت
قوله وفي كلام البعض ان الوجود امكان الفعل والانفعال لا يقال هذا غير
منعكس لان وجود الباري ليس فيه امكان الانفعال ووجود الهيولى ليس
فيه امكان الفعل ولو قيل بان المراد امكان الانفعال منه في الجملة يعني انفعال
المحل منه بطل لان ما له راجع الى امكان الفعل على ان قولهم ما ينقسم الى الفاعل
والمنفعل يدفع ذلك لانا نقول انقسام الوجود الى الفعل والانفعال لا يقتضي
انقسام كل فرد فان قلت هذا تعريف له بالانقسام الى الفعل والانفعال فيجب
ان يصدق على كل فرد قلت تعريف للموجود من حيث هو مع قطع النظر عن
الخصوصيات فلا نزاع في الصدق ح ضرورة اشتراكه مفهوم الوجود
المطلق الذي هو المراد ههنا وهذا قريب من قولهم في تعريف الخبر بانه ما
يحتمل الصدق والكذب وقد مر مثله **قوله** يكون العلم بكل جزء سابقا ولا ينافي
كون العلم بالكل نفس العلم بالاجزاء لانه وان كان علم الكل عين العلم بجميع الاجزاء
الا انه علم كل جزء سابق **قوله** اذ لا معنى لتعقل المركب الا اعتبار كما لما
من انه اختار ان الحاصل من التعريف تصور واحد حاصل من تصورات
الاجزاء ولا شك انه اجمالي وانت خبير بان هذا غير مفيد لان التصور الاجمالي
اذا كان حاصلا من تصورات الاجزاء لا يمكن استفاده حكم الجزء من الكل للزوم
المصادرة على ان مراده انه لا يمكن تعقل المركب الا اعتبارية ابتداء من غير سبق
تعقل الاجزاء هذا مع ان الشارح صرح بان تعريف المركب الاعتبارية الا مع
والتعريف الا مع لفظي ومآله راجع الى التصديق فيتصور **قوله** ولو سلم فلا يلزم

فلا يلزم مصادرة في شيء من التصور وانما قال ولو سلم لانه ربما يقال التصديق
بتبوت اسم المركب لجميع اجزائه انما يتوقف على التصديق بالاجزاء مجملا لا مفصلا كما
ما يقال العلم بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بالنتيجة والا فنقول ههنا ايضا
لا معنى للحكم على كل فرد سوى الحكم على هذا وذاك ولا دخل هناك لخصوصية
البدائع ونحوها وح لا يندفع الدور المشهور في الشكل الاول وقد اعترف
الشارح بانه فاعم قائلا بان العلم بكلية الكبرى لا يتوقف على العلم بالحكم على كل
فرد بخصوصه بل من حيث انه من افراد الاوسط **قوله** لا يلزم الخ قد يتوهم
ان لزوم الخ يتوقف على التعقيب ولكنه لا يلزم منه ان لا يلزم الاول ايضا وقد
يقال ان لزوم الاول لا يتوقف على التقويم فان تقدم الشيء على نفسه كما يكون
بالتقويم يكون بالتعقيب ايضا والظاهر انه لما كان لزوم كل من الفسادين
في التعقيب والتقويم كافيا في عدم تركب الوجود وقال بل اما نفس
مهيته فلا يلزم الخ فانه لا نزاع في ان لزوم الخ يتوقف على التعقيب وان
لزم هنا ايضا تقدم الشيء على نفسه لكنه لم يعتبر للاستغناء عنه بلزوم الخ واذا
لم يعتبر فلا بد من اعتبار التقويم ليلزم الفساد الاول ولما لم يكن بين التقدم
والعار منافاة ترك كلمة او وذكر الواو بدلها لحالة التقويم والتعقيب فلذا
قال هنا بل اما نفس مهيتها ومقوم لها فان قلت قد ذكروا في تعريف البسيط
على ما سيأتي في الجواهر بانه ما ساوى جزؤه كله في الاسم والحد فقد لزم
مساواة الجزء الكل قلت المراد بالجزء هنا هو الجزء المقداري والمراد بالجزء
هنا هو جزء المهية فلو كان الجزء هنا مساويا للكل يلزم المحال المذكور **قوله** والمطلق
خارج عنها ولا يلزم من خروج المطلق عنها خروجه عن الاجزاء عن المطلق لما
تقرر من ان الكل خارج عن الاجزاء من غير عكس **قوله** فان قيل هذا انما يتم
في الاجزاء الخارجية اي الحمل بان الوجود محض المجموع الذي ليس شيء من
اجزائه بوجود وذلك لان عدم صدق الكل على الجزء انما هو في الاجزاء الخارجية
واما في الاجزاء العقلية كلا منافاة الزام المعترف بزيادة الوجود
على المهية فلا نزاع في ان الكل يصدق على الجزء فلا يصح القول بان الوجود

مجموع امور ليس شئ منها جزءا بوجود وعلى هذا لا يصح الحل ايضا باختيار
ان اجزاء الوجود تتصف بالعدم على ما ذهب اليه الحكماء او اختيار انها تتصف
بوجود هو عين الماهية لان الكلام على تقدير زيادة الوجود وكذا الحل لا يصح
باختيار ان اجزاء الوجود كالوجود حال لا تتصف بالوجود ولا بالعدم لان
الكل صادق على الجزء فلا يمكن القول بانه لا تتصف بالوجود وانت لا يخفى
عليك ان اختيار ان اجزاء الوجود تتصف بالعدم لا ينافي صدق الكل
على الجزء وذلك لان الاتصاف بالعدم انما هو بطريق الاشتقاق فغايته ان تكون
الاجزاء معدومة فصدق الوجود على الاجزاء يقتضي ان يكون الوجود الكل
ايضا معدوما فلا استحالة فيه على راي المجيب فانه من المعقولات الثانية عندهم
لا يقال صفة الصفة صفة فلو كان الوجود معدوما وهو وصف للموجود
الخارجي يلزم كون الموجود الخارجي متصفا بالعدم لانا نقول الوسط غير
مكرر فلا انتاج فان المعدوم وصف للوجود محمول عليه بالمواطاة والوجود
وصف للامر الخارجي غير محمول بالمواطاة بل بالاشتقاق ومن ههنا
تفهم ان كون اجزاء الوجود حالا لا ينافي صدق الكل عليها لان عدم اتصافها
بالوجود ولا بالعدم بمعنى انها ليست موجودة ولا معدومة وهو لا ينافي ان تكون
وجودا فان الوجود ايضا حال عند المثبتين لها قوله ولا ان اتصافها
بالوجود اشارة الى الجواب عن تمسك آخر على عدم تركب الوجود من الاجزاء
مبني على صدق الكل على الجزء وتقرير التمسك انه لو كان للوجود اجزاء فتلك
الاجزاء اما ان تتصف بوجود معه او بعده وهو ظ والا يلزم ان لا يكون الجزء
متقدما على الكل او تتصف بوجود قبله فيلزم اتصاف الشئ بالوجود قبل تحقق
الوجود او لا تتصف بالوجود اصلا فيلزم ان يكون الوجود محض ما ليس بموجود
وتقرير الجواب انا نختار الشق الثالث ولا يلزم المحذور المذكور لانا لا نجوز تمييز الاجزاء اه
قوله وانما يلزم لو كان وجود الوجود عينه بمعنى كون الوجود الواحد متعددا
انما يلزم ان لو كان الوجود المطلق عين الوجود الخاص اما اذا كان الوجود
المطلق صادقا عليها فاللازم ان يكون له اجزاء يصدق هو عليها ولا محذور فيه

فيه فان كل مركب من اجزاء كذلك فان كل انسان يصدق على اجزائه ولا يقال له
انسان واحد انسانا قوله يتوقف على العلم بوجود اللازم فيه منع لان التوقف
انما هو على العلم باللازم وقوله وثبوته للمرسوم فهو ايضا غير مفيد لان
ثبوت الشئ لغيره وجود بمعنى الحمل والكلام في وجود الشئ في نفسه وقد اشير
اليه فيما قبل في قال ولفظ العيني في الوجود قوله وانت خبير بانه لا دخل للدليل
وهو ترتيب المقدمتين في الايصال وقد يتكلف بانه اراد انه لا دليل عن
ما ليتبين كذلك لا تعريف عن مفهومين سلبيين لان السلب لا يعقل الا
بالقياس الى الثبوت وفيه نظر لان المراد من وجودية اجزاء المعرف
ان لا يكون السلب جزءا من مفهومها وهذا لا يستدعي الوجود حتى يلزم العلم
بالوجود فلا يتم التقريب وقد يقال المراد من قوله ان الوجود جزء من
وجودي انه جزء من التصديق بانه موجود بناء على ما اشار اليه الشارح
بقوله وان اريد ان التصديق اي العلم بانه موجود ضروري اه فح يستقيم
ذكر الدليل وانت خبير بان هذا ايضا غير مفيد لان المفهوم من جواب
صاحب المواقف يدل على ان مراده من قوله لانه جزء وجودي وهو
متصور بالبداهة اه هو تصور الوجود المقيد لا التصديق لانه قال في الجواب
لانه وجودي حصته متصور بالبداهة نعم انا موجود تصديق بديهي قوله
وانه كلامه صريح اي كلام صاحب المواقف وذلك لانه قوله فانا نستدل
بصدق المقدمتين اه صريح في ذلك قوله ولا يمنع لصدق المحمول على الموضوع
ثبوته ووجوده له وثبوته له اه رد عليه بان قولنا شريك الباري ممتنع موجبة
قد حكم فيها بصدق المحمول على الموضوع لا بوجود المحمول له فان وجود الشئ
لغيره يقتضي وجود الموضوع وان لم يقتض وجود المحمول فصدق المحمول
على الموضوع اعم من وجوده له والجواب ان وجود المحمول للموضوع معناه
اتصاف الموضوع به وصدقه عليه والمعدومات جاز صدق بعضها على بعض
كما في قولنا شريك الباري ممتنع ونحوه وهذا الجواب مما صرح به المعترض
في بعض حواشيه وهو مراد الشارح ايضا على ما يطلع عليه ان شاء الله

المطلق

قوله لا يقال الكلام في الوجود المطلق لا ان الوجود الخاص يعني ان الوجود
ليس بعارض بل العارض الوجود الخاص فقوله ولو سلم ناظر الى هذا يعني لو سلم
عروض المطلق ولو سلم فلا نزاع في بداهة بعض المهيات اه فيه اشارة الى الجواب
عن الشق الاول من الترديد في الحكم اعني قوله الوجود اما نفس المهية او
زايد عليها قوله فان كان في العقل وبهذا اندفع قوله وعدم استقلاله انما هو
في التحقق في الاعيان وقوله والتعقل بتبعية المهية رد لقوله ولو سلم فلا نزاع
في بداهة بعض المهيات قوله ولو سلم انما قال لو سلم لما سيأتي في الكشف من ان حصول
الصورة للنفس حصول الحاضر لما حضر عنده لا حصول العرض للموضوع
قوله وقد ثبت عطفا على كان المقدر من حيث المعنى تقديره ليس معنى العروض
ان يكون العارض غير متحقق بدون المعروض وقد ثبت قوله لكنه لازم بلا نزاع
وليس الا في العقل اذ لا تمايز في الخارج فيتعقل الخاص فان قلت عدم امتياز
اللازم عن الملزوم في الخارج لا يستلزم اللزوم الذهني لجواز ان يكون لازم
المهية والفرق بين لازم المهية واللازم الذهني ظ لا يحتاج الى البيان فاذا
كان لازم المهية فلا يلزم من حصوله في الذهن عند حصول المهية كونه مدركا
مشعورا به فلا يلزم بداهة الوجود المطلق قلت عدم الامتياز في الخارج انما
هو لعدم الوجود الخاص فمنع كونه منشأ اللزوم هو خصوصية الوجود
الذهني فيكون اللازم ذهنيا اذ لازم المهية ما لا يختص باحدى الخصوصيتين
اللهم الا ان يقال عدم وجوده الا في الذهن لا يقتضي ان لا يكون لازما
ذهنيا وانما يلزم ان لو كان لخصوصية الوجود الذهني مدخل في ذلك وليس
كذلك والا يلزم ان لا يثبت للمهيات المعدومة لازم المهية اصلا ومعنى العرا
عن الخصوصيتين انه لا مدخل لخصوصية الوجود الذهني والخارجي ولو
تقديرا في ذلك فان المثلث المعدوم لو فرضنا وجوده يلزمه مساواة زوايا
للقائمتين قوله واجيب بانه لا يمكن تصور الوجود وجود النفس اه قصد به
الرد على المواقف وقد غير عبارته لانه قال فيكون تصوره حصوله للنفس
والمراد ان العلم بالوجود علم حضوري لا يحتاج فيه الى حصول صورة منتزعة

منتزعة من المعلوم في العالم حتى يتوهم اجتماع المثلين وانما يلزم ان لو
حصل صورة الوجود في الذهن ليلزم في النفس وجود المثلين اعني الوجود
الخاص للنفس ومهية الوجود المطلق واما نفس الوجود المطلق مع الوجود
الخاص للنفس فليس من اجتماع المثلين في شيء اذ المطلق غير حاصل في
النفس بل حصوله للنفس وفرق بين الحاصل في النفس والحاصل للنفس
والا يلزم اجتماع المثلين بتصور الوجود ولا ضرورة ان الوجود الخاص
للنفس يستلزم المطلق بل كل خاص يستلزم مطلقه واما التمثيل بتصور تصور
ذاتنا بداهة فانما هو مجرد الكلام من غير احتياج الى انتزاع صورة اذا
عرفت هذا ظهر لك انه اعتراض الشارح عليه انما نشأ من تغيير عبارته
قوله والا فكيف يكفي لتصور الوجود المطلق اه فيه منع لانه قد اعترف سابقا
بان المطلق وان لم يكن ذاتيا لكنه لازم له بلا نزاع وليس الا في العقل ان
ويمكن ان يقال المراد انه لا يكفي لتصور الوجود المطلق حصول الوجود الخاص
على وجه لا يلزم اجتماع المثلين وما ذكر سابقا كان قولا بتعقل المطلق الا
ان التعقل كما عرفت حصول الصورة فيلزم اجتماع المثلين فيحتاج الى
باقي الاجوبة قوله وانما الاختلاف في المهية يعني ان وجود الواجب ايضا هو كونه
في الاعيان على ما يعقل من كون الانسان فلا اختلاف في الوجود اصلا و
انما الاختلاف في المهية المعروضة قوله ووجودها هو الكون في الاعيان تفسير
ما للازم بناء على ما عرفت من ان الكون المطلق عرض خارج عن المعروضات
قوله لانا نجد الجزم وصحة التقسيم مع قطع النظر عن الوضع واللغة فان قلت
لم لا يجوز ان يكون ابا الحق المقطوع به مفهوم احدى الخصوصيات سواء قرن
اطلاق لفظ الوجود عليها ام لم يعرض اذ كل احد يعرف ان ههنا مهيات
مخصوصة وان ههنا مفهوما واحدا شاملا للجميع وهو مفهوم كاحد الامور
بينها قلت انا نعتقد وجود على الحادث اعتقادا مستمرا من غير ملاحظة
هذا المفهوم مع تبدل اعتقاد الخصوصيات وكذا نقسمه من غير ملاحظة
والمنع مكابرة مكتب لما لا يخفى على ذي لب قوله وانما يرد ان لو ادعينا ان

الوجود اثنتان ثم يرد عليه انا ادعينا ذلك لانه يلزم منه الصفي ان الوجود
الخاص عند المتكلمين حقيقة واحدة لا تختلف الا بالقيود ويمكن ان يقال
ان ادلتهم لما لم تفد ذلك كان المناسب ان يدعوا ما يناسب ادلتهم تحريا
للتقريب واليه اشار بقوله ولا خفاء في ان شامل الوجوه لا يدل على ذلك
قوله الا ان الحمل اه اورد عليه ان الوجه الثالث والرابع يشبهان على زيادة
الوجود المطلق لا الخاص كما هو المتنازع وانه صرح بان الوجود حقيقة
واحدة عندهم فتم التنبيه **قوله** ولو سلم فبالدليل فعقل اقامة الدليل
حصل تصور الماهية بدون الوجود **قوله** فيجوز ان يوجد في الخارج ما لا ينفك
تعقلا ننفك الماهية عن الوجود الذهني رد عليه بان الكلام في الانفكاك تعقلا
ويمكن ان يقال هذا لا يضر بالمقصود لان الكلام في مغايرة الماهية للوجود
الذهني وقد حصل ذلك قبل ولو قال في تقرير الخاص كما ننفك بدونه
قيدا للتعقل لكان احسن ويرد عليه ان هذا لا يفيد مغايرتها للوجود
مطلقا لان ما يوجد في الخارج بدون ان يعقل يجوز ان يكون عين الوجود
قوله لان الوجود المتقدم ان كان نفس الماهية فذاك اه فذاك هو الوجود
مرتين احدهما الوجود الصادر نفس الماهية والاخر الوجود الزائد وقد يقال
المعنى فذاك هو المط لكون الوجود نفس الماهية الا انه لا يناسب السباق
قوله واما ثانيا فلان الوجود يحتاج الى الماهية احتياج العارض الى المعروض اه
لا يخفى ان من يدعي زيادة الوجود الواجب على ذاته انما يدعي زيادته في الذهن
لا في الخارج لما مر من ان البحث الا في زيادته ذهنا وتحققت ايضا فيما
قبل ان ليس معنى العروض في العقل ان لا يتحقق في العقل بدون المعروض
وقيامه به كما في الوجود الخارجي بل ان العقل اذا لاحظها ولاحظ النسبة بينهما
لم يكن المعقول من احدهما نفس المعقول من الاخر ولا جزاله فعلى تقدير
زيادته بهذا المعنى لا يستدعي علته ليحتاج الى ارتكاب التكلفات التي ارتكبها
الاشاعرة والجواب عنه ط فان الوجود اذا كان زائدا كان اتصاف الماهية به
ممكنا محتاجا الى علة فعلته الماهية اه والتحقيق في هذا المقام ان الوجود

الوجود غير عارض للماهية بمعنى انه غير تابع لها في التحيز ولكنه عارض
لها في الذهن بمعنى كاختصاص الناعت كاختصاص البياض للجسم فلا بد له
من علة اه **قوله** انه غير معتبر فيه الوجود الباعث لهذا التفسير ان المفهوم
من ط قوله لا بد ان يلحظ العقل خاليا عن الوجود هو الماهية المجردة وهي غير
قابلة للوجود لما سيأتي عن قريب انشاء الله **قوله** واتصافها بلوازمها انما
هو بحسب العقل فيه بحث لان لازم الماهية كما مر ما يكون عارضا عن الخصوصيتين
الذهنية والخارجية بل انما وجدت الماهية كانت متصفة به وقد تحقق
في موضعه **قوله** بان يكون كل منهما عارضا للماهية قائما بها في العقل يرد عليه
انه ذكر في اثناء نقل تمسكات المنكرين لزيادة الوجود ان ليس معنى العروض
في العقل ان لا يتحقق في العقل بدون المعروض وقيامه به كما في العروض
الخارجي وجوابه يأتي في الجواب عن استدلال الشهاب الحسن كالشعري
على ان الوجود عين الماهية **قوله** وهو غير لازم لجواز ان يكون احد معروضا
مفهوم الوجود المشكك **قوله** الظاهر انه اراد به رفع كلام الحكماء لا ايقال الوجود
بالقياس الى الماهيات ان كان متساويا الحصول فيها لم يجز كما علا بالتفسير والغرض
بناء على امتناع اختلاف مقتضاه وان لم يكن متساويا الحصول فيها بل كان
متشككا بالعكس كما يلزم خروجه عنها وهو عين المط والحاصل ان الشك
في الحصول وعدم التساوي كما يكون في الامور المحمولة فكذا في الامور
الغير المحمولة لانا نقول هذا انما تم ان لو كان الوجود حقيقة واحدة لا تختلف
الا بالاضافة واما على ما ذهب اليه الفلاسفة من اختلاف الوجودات فلا مساغ
لهذا الكلام نعم تم في وجود الممكنات وهو غير مفيد ولا مناف لهم **قوله**
فباعتبار الوجود والعدم في كل من المعروض اه فالوجهان الاولان باعتبار
الوجود والعدم في المعروض والوجهان الاخيران باعتبارهما في العارض
فلو قال فباعتبار العدم والوجود لكان اولى لان اعتبار العدم في كل
من العارض والمعروض مقدم **قوله** وفيه نظر لانا لا نم على تقدير التسلسل
تحقق جميع الاحوال وراءه وجودا اخر اه والجواب عنه ط فانا لا ندعي تحقق

جميع قايم بالمهية بل نقول جميع الوجودات الزايدة الى لا نهاية عارضة للمهية
فيقتضي ان يكون لها وجود قبلها لامتناع اتصاف المعدوم بالصفات الثبوتية
ولو على سبيل التعاقب الى غير النهاية قوله وامتناع ان يثبت في المحل ما
لا ثبوت له في نفسه لا يقال يفهم منه ان وجود العرض في نفسه مغاير
لوجوده في الموضوع وسيأتي من الشارح ما يدل على انه عينه لانا نقول
معنى كلامه ان ما لا ثبوت له في نفسه وان كان ذلك الثبوت في المحل يمتنع
في المحل بان يثبت في المحل من غير ان يكون موجودا فيه قوله بطريق الترديد
بين الوجود والعدم في جانبي المعروض والعارض اه اي الوجهين
سواء الترديد بين الوجود والعدم في جانب المعروض ولكن ضموا الترديد
في جانب العارض قوله فلنا المراد ما لا يعتبر فيه الوجود ولا العدم فان
سلمنا ان لا استحالة في عروض الوجود للمهية بناء على ان ما ذكر من الاعتبار
الا انه لا نزاع في انه مع قطع النظر عن الاعتبار يلزم المحذور لان عروض
الوجود اما للمهية المقارنة للوجود واما المقارنة للعدم قلت هذا بعينه ما
ذكره بقوله فان قلت عدم الانفكاك عن احدهما كاف اه قوله قيام الوجود
بالمهية امر عقلي اه يرد عليه ان الجواب التفصيلي يرجع الى الجواب الاجمالي
فلا فايدة فيه الا الاطناب قوله على ان في قولنا تحقق الاشيا بالوجود تسامح
المقصود بهذا الكلام مجرد المناقشة على العبارة اذ لا يندفع بها السؤال
المذكور وذلك لانه اذا كان تحقق الاشيا عند قيام الوجود بها فلا بد
ان يكون الوجود متحققا في نفسه لا ان يكون متحققا عند قيام الوجود به
قوله وجميع ذلك ظ البطلان فان قلت ما مر من تحقيق لمذهب الحكماء
وهو ان وجود الواجب وجود خاص مخالف لوجود الممكنات بالحقيقة هو
عين ما حكم عليه بانه ظ البطلان قلت لا بعد ان يقال الحكم بظهور البطلان
في مذهب الحكماء بناء على قولهم بالزيادة في الممكنات على الوجه الذي ذهب اليه
جمهور المتكلمين قوله ولا يتصور من المصنف حكاية ان الوجود زايد ذهنا اه
فان قلت فعلى هذا يلزم استغناء الممكن عن الفاعل اذ لا يمكن افادة الوجود

الوجود الخارجي لانه عين المهية وهي في نفسها لا يمكن جعلها واما الوجود الذي
فيحتاج الى المنفصل لا الى الفاعل قلنا الفاعل يجعلها متصفة بالوجود و
العينية الخارجية بمعنى عدم الامتياز في الهوية لا بمعنى الاتصاف كما في الحمولات
بعينها فان قلت الاتحاد في الهوية يستلزم الاتحاد في الصدق بل ذلك
معنى الاتحاد في الصدق على ما سيأتي انشاء الله فيلزم جواز حمل الوجود
على المهية بالمواطاة وليس كذلك وهو ظ قلنا المراد بالاتحاد في الهوية
ان لا يكون لكل من المهية والوجود هوية ممتازة عن الاخر وذلك
يصدق مع عدم الهوية الخارجية للوجود لكونه من المعقولات الثانية و
اما ما وقع في المواقف من ان ما يصدق عليه احدهما هو ما يصدق
عليه الاخر فهو ايضا لا يستلزم الاتحاد في الهوية بالمعنى المشهور الا يرى
ان نحو زيد ا ع فيه الاتحاد في الصدق بدون الاتحاد في الهوية فاذا عرفت
هذا فقد عرفت اندفاع ما اورده بعض الافاضل في شرح المواقف
قوله دون الهوية لحقايق الممكنات وقد يتوهم انه تمثيل للمنع فيلزم كون
الوجود الخاص في الممكن مغايرا للمهية ممتازا عنها في الهوية وقد مر
ان لا تغاير في الهوية فلا بد ان يقال انه تمثيل للنفي ولا يجوز فيه قوله
قايم ذهنا وعينا فان قلت الموجود في الذهن نعم يحصل في العقل
قلنا الحصول في الذهن لا يستلزم كون الذهن محلا بل ذلك من قبيل
حصول الحاضر عند حضوره وسيأتي تحقيقه في الكيف قوله وان كان
احدهما لازما حيث ج ضرورة احتياج المهية احتياج المهية الى الوجود
لا يستلزم الامكان وانما الممكن على ما مر ما يحتاج الى الغير في ثبوت
الوجود له والمهية الواجبة في ثبوت الوجود لها تكفيها ذاتها على ما زعم
المتكلمون ويتوهم ان الامكان نسبة بين المهية والوجود بمعنى عدم
اقتضاء المهية وجوده قوله ولا يتميز حصة الا بالاضافة الى المهيات كحصة
هذا الفلك اه وعلى تقدير ان لا يكون للواجب مهية غير الوجود كما زعمتم
لا يتصور الحصة فكيف يكون الواجب نفس الوجود الخاص قوله اجاب

يمنع ذلك بل الوجود الخاص حصة اه ولا ظهر في الجواب ان يقال فرق بين الوجود الخاص والحصص العارضة لها فان الوجود الخاص افراد حقيقية للوجود المطلق والحصص افراد اعتبارية له فعلى تقدير ان يكون الوجود الخاص حصصا للمطلق كما يفهم من الشرح لا بد وان يكون المطلق تمام حقيقتها فيلزم كون الوجود متماثلة الا ان يقال ان كلا من الكليات الحقيقية بالنسبة الى حصصها انواع حقيقية اللهم الا ان يقال المراد من قوله حصص مختلفة انها حقايق مختلفة فيكون عطف حقايق عليها تفسيرا لها بناء على ان الحصص حقايق في الواقع قوله وبانه يستلزم كون الواجب موجودا بوجودين اه يرد عليه ان الواجب اذا كان وجودا خاصا لا يكون موجودا بوجودين لان احد الوجودين نفس المهية ولا تعدد وجود بتلك المهية فيكون موجودا بوجود واحد كما هو حال الممكنات ولعل قوله مع انه لا اولوية لاحدهما بالعارضية اشارة الى دفع هذا ويرد عليه ايضا عدم الاولوية ثم ان الوجود المشترك لو كان هو الواجب والخاص نائبا يلزم مخالفته للمذكور تعالى عن ذلك علوا كبيرا ويمكن ان يقال ان الحكماء يزعمون ان الواجب وجود خاص متحقق بنفسه لا بعروض الوجود له وانما لم يتعرض للجواب عن لزوم كون الواجب موجودا بوجودين لما سيأتي في آخر المبحث من تحقيق الحال فيه قوله فقد قال ان في الممكن امرا وراء المهية والحصة وذلك لان الحصة على ما افاد هو نفس مفهوم الكون لا ما صدق هو عليه من الوجود الخاص فانه المقول بالتشكيك لا يكون عين ماهية ما صدق عليه او جزء له فلا يكون المطلق عين الوجود الخاص ولا جزء له فان قلت المقول بالتشكيك كالوجود المطلق صادق على الحصص مع انه نفس حقيقتها فقد تحقق كون المقول بالتشكيك نفس حقيقة ما هو مقول عليه قلت الوجود بالنسبة الى الحصص ليس مقولا بالتشكيك بل متواطيا وانما التشكيك في مقوليته بالنسبة الى الوجود الخاص قوله ولو سلم اي لو سلم ان الحصة صورة عقلية بل امر ثابت

امرا خارجيا الا انه ليس معنى صدق الوجود المطلق على الوجود الخاص ان في كل منها حصة وذلك لان الحمل هو الاتحاد في الوجود بمعنى اتحاد ما صدق عليه وقد يتوهم ان الحمل في امثال هذا راجع الى الاتصاف لا الى الاتحاد في الوجود بالمعنى الذي ذكرنا على ما سبق الاشارة اليه في بحث ان كلا من الوجود والعدم قد يقع محمولا اه وسيورد هنا كلام مزيد بيان ينفعك ههنا ان شاء الله قوله وبانه موجود اي مهية مغايرة للوجود معروضة له ومع الوجود اي مركب منها فقوله لما في ذلك من الاحتياج ناظر الى الاول وقوله والتركيب ناظر الى الثاني ويرد على الاول ان الاحتياج الى الغير الذي هو موجد يوجب الامكان لا الاحتياج الى الغير الذي هو وجوده وقد يقال لما احتاج في موجوديته الى غيره فقد استفاد ذلك من غيره وصار معلولا له هو موقوفا في ذلك عليه وكل ما كان كذلك فهو ممكن والجواب انه ان اريد انه في الاتصاف بالوجود يحتاج الى الوجود والواجب هو المستغني عن الغير في جميع الجهات فيرد عليه ان هذا غير قادح كالاتصاف بالعلم لا يكون الا بعلم فان الواجب ما يجب له الوجود من غير اقتضاء الى غير يكون الاقتضاء اليه قادحا في كون الذات مبدأ لاستحالة انفكاك الوجود عنه ولم يلزم ذلك وان اريد الاحتياج في الوجود بمعنى انه يحتاج الى موجد فاللزوم ممنوع قوله وبانه يوجب احتياج الخاص الى العام بطلانه وانما لم يتعرض لمنعهم الاستغناء بل قولهم ضرورية انه لو ارتفع المطلق لارتفع كل وجود لظهور بطلانه لان ارتفاع المطلول يستلزم ارتفاع العلة مع ان العلة غير محتاجة اليه واما قوله وما ذكروا من انه لو ارتفع اه فليس اشارة الى الجواب عن هذا لان المقصود فيما سبق احتياج الخاص الى المطلق وههنا ابطال ان المطلق واجب فكأنه اشارة الى دليلهم الآخر في كون المطلق واجبا مع الجواب عنه ليتضح ما في متمسكهم قوله واما الضد فلانه يقال اه وانما لم يتعرض للمثل لعدم الاحتياج اليه في حصول المقصود ولان

بدونه

المثل عندهم يقال لذات ذاتك جزء في تمام الماهية والوجود مقول على الوجودات
بالتشكيك فيكون عارضا للوجود لا تمام حقيقتها لتماثل اولا نه يفهم من
قوله فلا يتصور انه يا يتخذ شي لان اجتماع المثلين ايضا غير جائز عند
الحكماء وان جوزه بعض المعتزلة قوله فلا يتصور وجودي لما قسم انا مال
وجودي لان لا ضد دمن الامور الوجوديه عندهم فان العدم للوجود ليس
ضد اله بل سالبا قوله لانها امور يلحق حقايق الاشيآء عند حصولها في
العقلاء وبهذا يندفع ما يتوهم من التناقض من مقالة الحكماء حيث
قالوا الوجود عين حقيقة الواجب مع قولهم الوجود المطلق من المعقولات
الثانية فان المعقول الثاني هو ما لا يحاذي به امر في الخارج والحال ان الوجود
الخاص الواجب مما يصدق عليه الوجود المطلق فقد وجد للمطلق ما يحاذي
به امر في الخارج وجه الاندفاع ان الوجود الخاص الواجب موجود
في الخارج وليس لكونه زايد فيه كما هو حال كل موجود فاعتبار صدق
المطلق عليه انه شي له الكون على ما هو حق الموجود ونقول ان القائلين
بكون الخاص عينه يقولون بان المطلق زايد ولا يقبل الزيادة الا في العقل
واما من قال ان المطلق عينه فالتناقض لازم عليه كما نقله الشارح قوله
وههنا نظر من جهة ان ما انساق اليه البيان اه ناظر للوجهين جميعا اما الثاني
فظ لان ما يلحق الاشيا عند حصولها في العقل هو الوجود الخاص واما
الاول فلان قوله اي الامور التي يمنع استغنائه عن المحل عقلا اه يدل عليه
لان الحاصل في المحل عقلا هو الوجود الخاص وحصول المطلق فيه بواسطته
بل لما كان المطلق معدوما لا حصول له اصلا ومحصول الكلام ان ما ذكر في البيان
لا يطابق ما ادعوا من ان الوجود المطلق من المحمولات العقلية وانه من المعقولات
الثانية وان كان يتم اصل المقصود وهو كون الواجب وجودا مطلقا سا في
تصحيحهم اه وذلك لان المطلق لا يوجد بدون المقيد فاذا كان عقليا
يكون المطلق ايضا عقليا قوله ويتكلم فالقيام هيهنا عقلي والمهية للاعطاء
لا تقال مثلا انما يتم في الكثير بالموضوع التنوعيه والجنسيه واما في الموضوع

الموضوع التشخيص فلا لانا نقول يجوز ان يكون المراد من المهية اعم من
التشخيصية والنوعية لتشملها قوله لانا بعد ما نتصور الوجود المجرد اه بيان
لبطلانه ويرد عليه انه ان اراد تصور كنه الوجود فمم وان اراد وجها
من وجوهه فغير مفيد فان قلت قد تبين بطلان ما ذهب اليه الفلاسفة
ايضا لما ذكر في اعتبارية الوجود بانه لو وجد فاما بوجود زايد و
تسلسل اه فاوجه تخصيص تبيين البطلان بما ذكرا خيرا قلت يمكن لهم اختيار
الشق الثاني فان كون اطلاق الموجود على الوجود وعلى ساير الاشيا لا بمعنى
واحد يلزم عندهم على ما مر منهم قوله ولا تخصيص الا بان الوجود اه اي و
لا تخصيص على الشق الثاني الا بان الوجود المقول اه فانه يجوز ان يكون الوجود
الخاص موجوده والمطلق اعتباريا لا وجود له قوله لانه الموجود من
زيد في اللفظ صوت موضوع بازائه يرد عليه انه يجي من الشارح ان
اللفظ انما وضع بازاء صورة زيد لا بازاء نفسه اللهم الا ان يقال المراد
ما بازاء صورة مطابقة له قوله قلنا المراد انا اذا حكمنا اه يعني المراد من
دلالة الصورة على الامر الخارجي حصول الحكم على الامر الخارجي بواسطة
الصورة وهذا كما يقال حصل لي نفع كذا بدلالة فلان وتحقيقه ان المراد
من الدلالة حكاية الامر الخارجي فربما يكون حكاية الشي للشي بذاته كالصور
للاعيان وربما يكون بالواسطة كالالفاظ لها وحصول الصورة في القسم
الاول غير لازم لان الصورة بنفسها حاكية لا انها بنفسها معلومة لا
بصورة زايدة واليه يشير كلام بعض الافاضل حيث يقول دلالة الصور
الذهنية على الامور الخارجية دلالة ذاتية ثم قوله ويحصل منها الحكم على الاعيان
الخارجية بعد قوله اذا حكم على الاشيا لان الحاصل اه لا يخلو عن استدراك
ولعل المراد انه اذا قصد الحكم على الاشيا لان الحاصل هو الصورة ويحصل
منها العلم بثبوت الحكم على الاعيان فيكون اه اي دلالة اللفظ على الصورة
ودلالتها على الخارج اه والمراد من الحكم الاول الايقاع وفي الثاني الوقوع
واحد التوجيهين اشار بقوله فاذا قلنا العالم حادث اه وتحذيه ان الحكم

بعد الاتفاق بتوقفه على حصول الصورة فكيف يستقيم قوله لان الحصول اه
فان المفهوم منه ان حصول الصورة بعد الحكم **قوله** فان قيل في رد الجواب
ان المعقولات التي لا وجود لها في الخارج اه محصوله انه لا يلزم من عدم وجود
المعقولات في الخارج في ضمن الافراد على ما هو المعهود في وجود الماهية في
الخارج ان لا توجد في الخارج اصلا لجواز ان توجد في الخارج لا في ضمن
الافراد بل قائمة بنفسها ولا استحالة فيه كالمثل المجردة وكالمثل المعلقة
بين عالمي الحس والعقل فان كلا منهما موجود في الخارج قائم بنفسها وليس
المراد ان يكون المعقولات التي لا وجود لها في الخارج من قبيل المثل المعلقة
ضرورة انها واسطة بين المعقول والمحسوس وهذا معقول محض **قوله**
وفيه نظر محصوله ان مجرد تميز المعقول عند العقل لا يفيد الغرض
لان التميز لا يلزم ان يكون لحصول الصورة في العقل والمقصود ذلك
لا يقال اذا كان للمعقولات تميز وهو يستلزم كون التعقل لحصول الصورة بناء
على ان التميز يقتضي الثبوت واذ لا ثبوت في الخارج يتعين ان يكون
في الذهن لانا نقول هذا اول المسئلة ولم يثبت بعد واعلم ان الشارح زعم
ان المراد من قوله سواء اخترع العقل اه سواء كان التعقل لحصول
الصورة في العقل الانساني وانه لم يكتف في الوجود الذهني لمجرد الحصول
في القوة العاقلة والحق ان مراده سواء كان التعقل لحصول الصورة في
العقل سواء كان عقليا او العقل الفعال فاشار الى الاول بقوله فاخترع
العقل فان ما اخترع العقل لا يكون الا في العقل والى الثاني بقوله او
لاحظها اه الا ان هذا بناء في مسامحة في بحث الكيف من ان الارتسام في غير
العقل الانساني ينافي الوجود الذهني **قوله** واحترز بقوله الموجود عن صفات
المعدوم فانها تكون معدومة يرد عليه ان لا يحصل الاحتراز عنها بقوله ولا معدومة
ضرورة ان صفات المعدوم معدومة لا يقال صفات المعدوم جاز انه لا يكون
معدومة لان المعدوم ذات لها صفة العدم وجاز ان لا يكون بعض صفات
المعدوم ذاتا بالمعنى الاستقلالي بالمفهومية لانا نقول حينئذ لا يصح قول الشارح فانها

فانها تكون معدومة اللهم الا ان يراد من كونها معدومة عدم كونها حالا و
يكون قوله لا حالا تفسيرا له فكانه قال احترز عن صفات المعدوم فانها
لا تكون حالا ضرورة عدم قيامها بالموجود فالاولى ان يقال ان قوله
صفة لموجود لتحقيق ماهية الحال فان لها كمال تشبه بالتبعية للكائن المستقل
ومعنى الكون بالتبعية على طريق تبعية العرض للجوهر في الحيز **قوله**
عن الصفات الوجودية مثل السواد والبياض لا يقال امثال السواد
والبياض لم يدخل في الصفة بالمعنى الذي ذكر فكيف يحتاج الى اخراجها
بقيد زائد لانا نقول المقصود منه بيان المراد من الصفة لا تغيير
نفس مفهومها فانه ظ لا يحتاج الى البيان والاحتراز مبني على عموم التوهم
ويدل عليه قوله والمراد من الصفة اه ونظيره ما ذكره صاحب الكشاف
في قوله ان الذين كفروا من ان متناوله لكل من صمم وغيرهم والمراد
المصرون اه **قوله** ومنهم من يقول بها لا على هذا الوجه الظ ان ابا هاشم لا يقول
بكون المعدوم ثابتا وان كان قائلا بالحال وهو المفهوم من قول الشارح
ومنهم من خالفه في نفي الواسطة واليه ذهب فالحال عنده ما يكون قائما
بموجود واما سائر المعتزلة القائلين بالحال وبكون المعدوم ثابتا فالظ
عندهم ما يكون قائما بالثابت وسيأتي في بحث التعلق بالحال تصريح بذلك
من الشارح **قوله** وان عدم توقف لونية السواد وعالمية من قام به اه و
قد ينبه عليه بان معنى التأثير ايجاد الاثر فحيث لا اثر موجودا فلا تأثير **قوله**
فلا يخفى ضعفه ووجهه انه لا يلزم من عدم كون المتحركية باثبات على امكانها
بدون الحركة لجواز ان يكون حصولها من الفاعل مشروطا بالحركة وقد يقال
فيه سؤال انه لا يعود كالى ابطال القول بالاعراض انما يلزم ذلك ان لو قالوا
بان كل عرض يوجب لمن قام به الحال وليس كذلك **قوله** ثم نفي المقدورية لا يستلزم
ثبوت الازلية يعني ان الازلية يستلزم نفي المقدورية من غير عكس ثم قوله بل
ازلية الصفات الدالة بالوجود اه الظ انه عطف على قوله ازلية الوجود في قوله
يستلزم ازلية الوجود فقوله بناء على النفي والمعنى ان نفي المقدورية لا يستلزم

ثبوت الازلية حتى يلزم ازلية الوجود لكونه غير مقدور ويلزم ازلية اتصاف الذات بالوجود لكونه موقوفا على الوجود وازليته فحيث لا ازلية له لا ازلية للاتصاف فلو بدله بالوكان اظهر **قوله** لانهم يجوزون الثبوت بلا علة تعليل لقوله نفي المقدورية لا يستلزم ثبوت الازلية وتقريره انه يجوز ان لا يكون الشيء اثر الشيء ومع ذلك لا يكون ازليا بل يجوز ان يكون ثابتا فيما لا يزال بلا علة او يكون اثرا لغير القادر المختار وعلى التقديرين لا يكون اثرا للقادر وانما قالوا يكون اثرا لغير القادر لان اثر القادر المختار يكون موجودا حادثا لا معدوما ثابتا على ما هو المشهور لا يقال اذا لم يكن اثرا للقادر بل للموجب يلزم كونه ازليا لانا نقول ما ذكرتم انما هو في الموجب الذي هو الواجب بالذات على ما يزعم الفلاسفة على ان ذلك ممنوع في الواجب بالذات ايضا لجواز حدوثه بحدوث الشرط **قوله** فلانه استحالة الشيء في الاعيان وانما قال اه اورد عليه ان الفرق بين الوجود والثبوت لا يؤثر في اجراء البرهان لانه يدل على ان الامور الكاينة في الاعيان لا يمكن ذهابه بسلسلتها الى غير النهاية سواء كان الكون في الاعيان ثبوتا او وجودا وانت خبير بان المعدومات الممكنة ليس لها كون في الاعيان وان كان لها ثبوت فهو غفول عما ذكره المعترض اه ابقه **قوله** ويجوز العكس يرد عليه ان القائلين بان الوجود عين الماهية انما يقولون بذلك في الماهيات الموجودة ولا يقولون في الماهيات المعدومة على ما تقرر في دلائلهم في العينية فلا يلزم من كون الماهية ثابتة قبل الوجود ان لا يكون الوجود نفسها فالمتفرع في العكس غير مستقيم والجواب ان مبنى الكلام على ان لا فرق بين الثبوت والوجود على ما هو رأيهم كما مر كما سيأتي في بحث القدم **قوله** بل غايته ان ثبوتها في العدم مسبوق بنفيها يرد عليه ان ثبوتها اذا كان مسبوقا بنفيها اي بعدم ثبوتها فقد لزم كون المعدوم غير ثابت وهو مطلوبهم فلو اراد المطلقة سلم كلامهم عما اورد ان رح واما لو اراد الدائمة لا يفهم من الوجه الثاني اسند الا لم على طريقة الامكان فلا تم **قوله** فلا يلزم من بطلان القول بعدم تناهيها اه فان قيل القول بعدم التناهي من فروع القول بثبوت المعدوم بطلان الفرع الذي هو لازم للاصل مستلزم

مستلزم لبطلان الاصل قلنا الفرع غير لازم للاصل مطلقا غايته انه لا يوجد بدونه فان التعارض المفارق لا يوجد بدونه المعروض وانه لم يكن لازما له **قوله** كيف جعل خصوصه المعدوم مستلزما لكونه نفيا اه لا يخفى عليك ان الكلام في ابطال كون المعدوم ثابتا وذلك انما يحصل بجعل خصوصه مستلزما لكونه نفيا اذ لو اعتبر تميزه على تقدير خصوص يلزم كون المعدوم ثابتا لا ضير فيه لانهم يعتقدونه لا يقال ان اعتبار ثبوته على تقدير خصوصه يستلزم كون الممتنع ثابتا ايضا وذلك لان ثبوت الخاص يستلزم ثبوت العام لانا نقول ثبوت الخاص لا يستلزم ثبوت العام كالسواد فيما وراء هذا الصنف ان الوجود المطلق معدوم والخاص موجود ويمكن ان يقال على تقدير خصوص المعدوم وتميزه يحصل المقصود ايضا وذلك لان مفهوم المعدوم يكون ثابتا ومعلوم ان الخاص يصدق على العام وان لم يكن صدقا كليا فيلزم كون الممتنع ثابتا الا ان هذا غير مفيد لان صدق المعدوم على بعض افراده الممتنع لا يوجب الاستحالة لجواز ان يكون ذلك الممتنع هو الممكن **قوله** فيورد بالاول معارضا وبنقض اما النقض فظ واما المعارضة فان يقال بطريق قياس استثنائي لو كان المعدوم ثابتا لكان الممتنع ثابتا ضرورة اشتراكه في علة الثبوت لكن الممتنع غير ثابت اتفاقا ويمكن ان يقرر المعارضة في المقدمة بان يقال عندنا ما يدل على نقيضه وهو ان كل متميز ثابت وهو ان بعض المتميز ممتنع وكل ممتنع غير ثابت **قوله** وبالكلية على الوجهين واشار اليه بقوله متميز ويمكن وقال في الاول متميز عن البعض ولم يزد **قوله** فان كان موجودا فنفي الوجود نفي ان كل متميز ثابت في الخارج سواء كان معدوما او موجودا او حالا وملخصه ان كل متميز ملتبس بوصف الذي هو الوجود او العدم او التوسط بينهما ثابت في الخارج فعلى هذا لا لازم كون الحال ثابتا في الخارج ملتبسا بحاله الذي هو التوسط بين الوجود والعدم على ما هو زعم مثبتي الاحوال ولا يلزم من الثبوت في الخارج بهذا الوجه انتفاء الحال وتعين احد الطرفين واجاب عنه بعض الافاضل بان النقض بالاحوال انما هو

على نفاة الاحوال من القائلين بكون المعدوم ثابتا لانه قيل المفهومات التي يسميها
بعضهم احوالا لا شك انها متميزة وليست ثابتة عندكم اصلا لا في حال الوجود
ولا في حال العدم ولا في غيرهما وانت خبير بان نفاة الاحوال منهم يجعلون القسمة
مثلثة ولا احوال عندهم اما مندرجة في الممتنع فتكون منفية او في المعدوم
الممكن فتكون ثابتة كثبوته او في الموجود فكذلك نعم الحال غير ثابتة عندهم
بمعنى انها ليست قسما على حدة من المعلوم واما على تقدير اندراجها في احد الاقسام
فتكون في حكمه وقد اشرنا اليه في اثناء التقرير فلا تغفل واما الجواب بان المراد
من الاحوال هو المفهومات الغير المستقلة بالمعقولية فانها ليست معدومة ضرورة ان
المعدوم ذات لها العدم ولا موجودة وهو ظ ولا حال غيرهما فلا يخفى انه مبني على اصطلاح
القائلين بالحال **قوله** سوا وجد لغيره او لم يوجد وهذا ملايم لما مر من انهم يجوزون
الثبوت بلا علة **قوله** وهو لم لا يجوز ان يكون ارتفاع ذلك كما يوجبه الظان
لا حاجة الى هذا السند لانه لما كان يكون السواد سوادا بالغير فعند ارتفاع الغير
يلزم ارتفاع السوادية فيستتبع ذلك ارتفاع الوجود ضرورة ان لا وجود بدون
المهية لانها اما عينه او معروضه وايا ما كان يستلزم ارتفاعها ارتفاعه **قوله**
لكونه العلة للوجود ولازمه يرد عليه كيف يكون ذلك الشيء الذي هو علة السواد
في حال العدم علة للوجود ولازمه فانه يستلزم حصول الوجود في حال العدم
ضرورة تحقق علته ويمكن ان يقال يجوز ان يكون علة للسواد بشرط وللوجود
بشرط آخر فالعلة واحدة والشروط مختلفة **قوله** قلنا ان اريد يلزم السلب الخ
قوله فلا نم استحالته انما استحال لصدق السلب حـ سلبه عن نفسه قد يقال ان
الصادق عند عدم الموضوع سلب ما يستدعي ثبوت الموضوع على التفصيل
المذكور في المنطق وثبوت المهية لنفسها لا يستدعي وجودها فاذا صدق الايجاب
لا يمكن صدق السلب والجواب عنه ظ فان ثبوت المهية لنفسها وان لم يقتض الوجود
الا انه يقتضي ايضا على ما هو المفروض في البحث فعند ارتفاع الغير لا يثبت
لنفسها فيصدق السلب والتفصيل المذكور في المنطق مبني على عدم ثبوت
المعدوم ضرورة ان المنطقيين يقولون بالوجود الذهني **قوله** لا يسع كما
يستعمل

يستعمل المجاز ربما بل الحقيقة يعني لا ينبغي كونه الشيء مجازا في المعدوم بل انما
ينبغي كونه حقيقة فيه لان من علامة المجاز صحة نفي الحقيقة **قوله** ولا يخفى ما فيه
من تسليم المدعى وكان اعترافا بالواسطة فان قلت كيف يكون اعترافا بالواسطة
فانها صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بالموجود والوجود غير قائم بالغير
لما تحققت من ان زيادته في العقل لا في الخارج فلو قام بالموجود
فوجود المقوم به اما عين الوجود القائم او غيره وايا ما كان فهو مح
على ما عرفته غير مرة قلت يمكن ان يقال انه قائم بالموجود بهذا الوجود
كما يقال في تأثير المؤثر في المهية وقد اجيب عن هذا الاعتراض في شرح
الصحائف وارتضاه الشريف الجرجاني وهو ان محصول جواب صاحب التجريد
ان هذا الترديد في هذه المنفصلة ذات الاجزاء الثلثة مما لا يصح عند العقل
ولا يقبله اصلا اذ لا معاني لها محصلة اما الجزء الاول فلان قولنا الوجود موجود
يتضمن ثبوت الشيء لنفسه وهو مما لا يمكن تصوره لان الثبوت نسبة لا تعقل الا
بين متغايرين واذ لا تغاير بين الشيء ونفسه امتنع ادراك النسبة واما
الجزء الثاني فلان قولنا الوجود معدوم معناه سلب الوجود عن نفسه لا يقال
لا نم انه سلب الوجود عن نفسه لان الذاهبين الى الحال يجعلون العدم
اخص من نقيض الوجود الذي هو اللاوجود لانا نقول حينئذ يصير النزاع بين
الفريقين لفظيا على ان نسبة ما صدق عليه نقيض الشيء الى الشيء بالايجاب محال ايضا
لانه صدق الاخص يستلزم صدق الاعم لا يقال لا نم ان قولنا الوجود معدوم
سلب الوجود عن الوجود وانما يلزم ان لو لم يكن بين المعدوم والعدم فرق
لانا نقول نعم بينهما فرق الا انه لا يجدي لانه يتضمن سلب الشيء عن نفسه لانه في قوة
الوجود مسلوب عنه الوجود وانما لم يصرح بالتضمن هنا اكتفاء بما ذكره في الجزء
الاول واما الجزء الثالث فلانه فرع على معقولية الجزئين السابقين واذ لا معقولية
لهما لا معقولية له فان قلت الجزء الاول معقول لان معناه ثبوت وجود خاص
هو من افراد الوجود المطلق للمطلق ولا استحالة في ثبوت فرد الشيء للشيء كما في
تصور مطلق التصور قلت ثبوت الخاص يستلزم ثبوت العام في ضمنه لا يقال

هذا انا نقول ان لو كان الخاص حصة المطلق انما اذا كان معروضها فلا ويجوز ان
يكون المطلق معدوما والخاص موجودا كما سيأتي عن قريب متصلا بهذا
البحث لانا نقول ثبوت الشيء لغيره يعم الموجود والمعدوم قوله المعوز اشد في
الحكم فانه الجزم كان ابطال الواسطة بين الوجود والعدم اللذين ليسا بمتقابلين
وهي المعوز لزم ابطال الواسطة بين المتناقضين وان لم يكن حالا قوله والحق
ان الشبهة قوية وذلك لان ما ذكره من الاجوبة ضعيفة اما جواب الامام فلانه اراد
بكونه موجودا انه وجود على ما يدل عليه قوله وامتيازه عن ساير الموجودات
فهو لا يدفع الواسطة بين المعدوم والموجود بمعنى ما له الوجود واما الجواب
باختيار انه معدوم فلان العدم سلب الوجود لا عدول حتى ان اللاوجود بمعنى
السلب لا بمعنى العدول وان كان لا ذاتية لها واما جواب الرابع فلان القول بكون
الوجود الخاص موجودا يستلزم لثبوت الشيء لنفسه ضرورة ان الموجود ما له
وجود خاص كالانسان والفرس والوجود ليس كذلك واما القول بان ثبوت
الشيء لنفسه ضروري فمعناه امتناع سلبه عن نفسه فان ضرورة الثبوت
هو امتناع العدم قوله لان الجنس مقوم للنوع فيلزم من هذا كون اللون موضوعا
والسواد حالا فيه وذلك لان المقوم هو الموضوع قوله لكون الفصل مقوما
للجنس الظاهر ان هذا التعليل فاسد لان المدعى كون الفصل قائما بالجنس وتقويم
الفصل للجنس يقتضي موضوعية الفصل ووقع في بعض النسخ لوقوعه نعتا له
وهذه وان صحت من حيث التعليل الا انه لا يناسبها الجملة الآتية والظاهر انه وقع
سهو من الكاتب في ترتيب قوله لكونه الجمول وقيل بالعكس لكون الفصل مقوما
للجنس فان الاصل ان يقال لكون الفصل مقوما للجنس وقيل بالعكس لان المحمول فان
الفصل يحمل على الجنس وان لم يكن محمولا بالطبع ويؤيده انه قال اولا لان المحمول طبعا
وهنا قال لكونه المحمول قوله وكان الغلط من اشتراك لفظ العروض والقيام اما
العروض فقد يقال على الخارج المحمول وعلى القائم بالشيء التابع له في التحيز وكون
الشيء محمولا يقتضي العروض بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فانه لا يحمل الا بالاشتقاق واللون
هنا محمول بالمواطاة واما القيام فهو يطلق على ثلثة معان قيام الكل بالجزء بمعنى كون

كون الجزء داخلا في قوامه وقيام الجنس بالفصل بمعنى كونه مقوما له وقيام العرض
بالموضوع وسقوط فحيث حكم بان الجنس مقوم للنوع او الفصل مقوم للجنس توهم
المعنى الثالث فان معنى التقويم جعل الغير قائما به فتقويم الجنس للنوع يقتضي كون
النوع قائما بالجنس كما ان تقويم الفصل يقتضي كون الجنس قائما به هذا ولا يخفى ان
اشتراك لفظ العروض لا مدخل له في كون اللون قائما بالسواد ضرورة ان اللون
ليس خارجا محمولا فكان ذلك انما نشأ من ايهام العكس فان كل عارض محمول فتوهم
ان كل محمول ايضا عارض ثم اشتراك العارض اوقع فيما اوقع قوله وانا العجب
منه كيف ادعاه وانا العجب كيف خفي على مثل هذا الفاضل ان الحال وان كان من
افراد نقيض الموجود الا انه حظ في التقرر والثبوت حد العدم ولم يبلغ
حد الوجود بخلاف افراد المعدوم فانها لم تبلغ تلك المرتبة مع انها ايضا من افراد
نقيض الموجود لان فرد كل حصة فرد للاعم ايضا وتحقيقه ان اللاموجود لا ينافي
الوجود في الجملة لان معنى اللاموجود على هذا هو اللاموجود المستقل وهو لا ينافي
الوجود على سبيل التبعية واما العدم فليس بهذه الحيثية وسيأتي اعتراف الشارح
ان الحال لكونه متميزا وذا حظ في التقرر والثبوت حد العدم جاز كونه جزء الموجود
قوله اعترض الامام على قولهم لا تمايز بين الاجناس والفصول في الاعيان بل
في الاذهان لا خفاء في ان الاعتراض لا يرد على قولهم لا تمايز بين الاجناس و
الفصول لانه حكم سلبي لا يقتضي وجود الموضوع بل الاعتراض انما هو على قولهم
بل في الاذهان فان ذلك حكم بان الاجناس والفصول متمايزة في الاذهان فاعترض
بان هذا الحكم ان طابقه قوله تقرير الاول ان الاحوال لو كانت ثابتة ابطل النقض
الاول للوجه الاول والثاني لكنه وكلاهما النقض اجمالي ببيان الاستحالة لا ببيان
التخلف فان كلا منهما يجري في النقض الاجمالي وجه الاستحالة اما في الاول فظ
واما في الثاني فلانه يلزم الواسطة بين الثابت والمنفي والحال انه لا واسطة بينهما
لكونهما رفعا للنقيضين وانما الواسطة بين الموجود والمعدوم على تقدير ثبوت
الحال قوله فانه كان ثابتا كان متشخصا يرد عليه انا لا نم ان المعدوم والحال

ثابتا كان متشخصا فان الشئ ما لم يوجد لم يتشخص بل التشخص الوجود في الخارج
واحد اللهم الا ان يكون الكلام الزاميا قوله ودفعه الامام بان الحالية ليست
ثبوتيه اه بيان ذلك ان حاصل تقريرهم في النقض بالحال ان مفهوم الحال
المشترك بين الاحوال المخالفة حالة ايضا ضرورة صدق حد الحال عليه
فيكون للحال حال آخر فيتسلسل فدفعه الامام بان مفهوم الحال لا يصدق عليه
الحال لانه لا معنى للحال اه قوله ورد الحاكم المحقق الخ ان الرد ليس بتحقيق لان
كل مفهوم اعتبر فيه سلب كان معدوما لا حالا قوله وح لا يوصف بالتماثل و
لا خلاف اه اشار الى الجواب عن تقرير القوم فان الحكيم المحقق لما دفع دفع
الامام اشتغل بالجواب عن تقريرهم الا ان هذا ينافي صريح كلامه في التجريد حيث
قال والعذر بعدم قبوله التماثل والاختلاف باطل فكان ما رمى به التجريد من انه
ليس من معناه حق قوله ويتوبط بالضرورة رد لمن ان رجع لهذا النزع وهو
عدم التباين بين الدوا مطلقا يعني ان القول بعدم تباين الدوا بط بالضرورة
ضرورة اختلافها في الحقيقة منشأ الغلط توهم ان مفهوم الدوام تمام ماصدق
عليه من الحقايق والحق انه عارض وقوله نعم افراد كل نوع اه تقرير منه
ان القول بالمساواة صادق في افراد نوع واحد والظاهر ان المراد النوع
الحقيقي لا الاضافي او الاعم قوله وذلك جهالة عظيمة وقد يقال لا جهالة لانهم انما
جوزوا اتصاف المعدوم بالصفات العدمية اذ كما يجوز ان يتقرر الموصوف في العدم
يجوز ان يتقرر الصفات فيه وانت خبير بان القول بثبوت مثل العلم والقدرة
والحياة في حال العدم وعدم القول بثبوت الحركة والسكون فيها تحكم بحت بل جهالة
عظيمة ويمكن ان يقال مرادهم ان ما شك في وجوده من الامور المتوقف على
البديهة ان تقطع باتصاف بصفات ذاتية اذ لا يجوز في اتصاف المعدوم بالصفات
فلا يلزم الجهالة المذكورة فانها من قبيل ايهام العكس اذ كل ما شك في وجوده نقطع
باتصافه بالصفات ولا يلزم ان كل ما نقطع باتصافه بصفات ان شك في وجوده
ويمكن ان يكون هذا مراد المجيب قوله والا لكان لازما للعرض لما تعالى العرض

العرض ايضا متحيز فلا محذور في اللزوم لانا نقول الكلام في التحيز بالاستقلال
فانه اللازم للجوهر وهو غير ممكن في العرض قوله توضيحه اذا صدر عن المعلوم
وحاصله ان فرق بين العدم المتجدد والعدم الازلي ولا يلزم من تجدد العدم
ان لا يكون معروضه غاية ما في الباب ان لا يكون معدوما ازليا قوله لان الطائفة
المثبتين للوجود الذهني يقولون بتمايز الاعدام اه يرد عليه ان ابن سينا
ذكر في وجوديه الامكان انه لو لم يكن وجوديا لم يكن فرق بين امكانه لا ولا
امكان له لعدم التمايز بين العدمين فيفهم منه ان الحكماء لا يقولون بتمايز
الاعدام على وفق ما ذكره صاحب المواقف الا ان يقال ما ذكره ابن سينا
كلام الزامي على ان كلام صاحب المواقف يحتمل توجيها آخر وهو ان يكون
مراده ان الحق في الخلاف ينبغي ان يكون فرع الخلاف في الوجود الذهني و
انهم لم يجعلوا كذلك واشار اليه الشارح بقوله ولما لم يكن التمايز الا بحسب
التعقل الذي وقع الخلاف في انه هل هو وجود ذهني ام لا اه قوله فيكون ذلك
عروضا للعدم على ما هو عدم في نفسه وان كان موجودا من حيث حصوله
ولما ورد ان يقال في دلالة هذه المسئلة على ان العدم بالذات لا ينافي الوجود
باعتبار ان زوال العدم المطلق على الذهني راجع الى زواله ووجوده عنه
فلو لم يكن للعدم وجود باعتبار لم يتصور هذا وهذا هو الملائم لقوله ومنها
ان زوال العدم عن الذهن نوع من العدم اه فان خصوصيه زوال العدم
عن الذهن لكونه مضافا الى العدم الذي له وجود باعتبار وجه هذا الكلام
على ان يكون قوله فيكون ذلك عروضا للعدم اه من كلام الشارح واما على
تقدير ان يكون من تمام المسئلة فلا يتوجه ذلك قوله ولا صورة له في العقل
ثابت من حيث انه متصور لا يقال كون الشئ متصورا يقتضي حصول صورته
في العقل اذ لا معنى للتصور الا ذلك فما لا صورة له في العقل كيف يكون متصورا
لانا نقول معنى كلامه ان ما لا صورة له في العقل من حيث خصوصه له صورة من
حيث هذا المفهوم قوله وهو حقيقة عرفية فيها انما قال ذلك لان الحكم اللغوية
غير موجوده في الباب قوله فلهذا قلنا ولا بد في حمل الايجابي ان يكون الحمل

معتد عرفيه فيهما ولهذا لابد في حمل كل حمل وذلك لان الحمل لو لم يكن حقيقيه
عرفيه بل كان على معناه اللغوي لا يصح منا دعوى كل اتحاد اذ الحمل لغه
يقتضي التغاير في الكل اذ المحمول غير الحامل قوله اذ قد لا يتحقق طرفا الحكم
في الخارج واذا لم يتحقق طرفا الحكم لم يمكن تحقق النسبه في الخارج لان
تحقق النسبه الخارجيه فرع تحقق المنتسبين قوله عند ملاحظ المعنيين
كالموضوع والمحمول مثلا وانما قال فتلك النسبه من حيث انها متعلقة التصور
والبرهان الى قوله من غير خصوصيه المدرك والمخبر ولم يكتف بالاعتبار
الاخير ليخرج الكواذب قوله وصحه النسبه المعقوله او الملفوظ من
زيدا وعمروا وغيرهما اى النسبه المعقوله صادره من زيد او عمرو وكذا
حال الملفوظ وهي قرينه على ما ذكرنا من المعنى اذ لا معنى للنسبه الملفوظ
من زيد وفيه اشعار بان النسبه المعقوله باعتبار خصوصيه المدرك
والمخبر هو المطابق بكسر الباء قوله لان كل واحد من العقلاء يعرف
ان قولنا الواحد نصف الاثنين الى قوله مع انه لم يتصور العقل الفعال
اصلا ولا يخفى ان هذا الاعتراض يرد على ما اختاره من التوجيه ايضا
لان كل احد يعرف ما ذكر من الحكم مع انه لم يتصور النسب من حيث انها
متعلقة الضروره او البرهان من غير خصوصيه المدرك والمخبر وقد يقال
لو كان المراد بما في نفس الامر هو العقل الفعال يلزم صدق الكواذب
ضروره ارتسام الكواذب في العقل الفعال على ما يدل عليه تعرفه
بين حالتي الذهول والنسيان وقد يجاب بان نفس الامر هو العقل الفعال
لا كل جوهر مجرد وما يعرض للنفس جوهر مجرد آخر غير العقل
الفعال ما ذكره الحكماء من ان صور جميع الموجودات مرتسمه في العقل الفعال
فان عندهم مبدا الحوادث في عالمنا هذا فلا بد ان يرتسم فيه صور
ما يصدر منه اذا المبدا اليها يشاهدها لنا مدلها على ان الخزانه والعقل
الفعال شي واحد وفي شرح السفير ان العقل الفعال ما ينقش فيه صور
الكائنات على ما ذكر عليه منه ينطبع العلوم في عقول الناس مهم منه

مهم منه ان منشا عقول الناس هو العقل الفعال قوله ولا خفاء في ان المراد
بما هو الذي لطلب الحقيقه اه قيل هذا التخصيص غير موجه اذ السؤال
بما هو الذي لطلب الحقيقه الا عن شي معلوم الوجود فلا يجاب الا بالماهيه
الموجوده والمنقسم بهما يعم الموجوده والمعدومه ويمكن ان يقال المراد
بالحقيقه هنا ما يكون لطلب الكنه مطلقا موجودا كان او معدوما و
يؤيده قوله وانت خبير بان ذلك بعينه معنى الماهيه اه قوله وبالجمله يجب
التغيير على ان نفس الماهيه ليست بجعل الجاعل فح لا يصدق على الفاعل
انه ما به الشي ذلك الشي بمعنى انه شي به الماهيه اذ الماهيه غير مجعوله و
المقصود من هذا الكلام دفع الايراد على جواب عن الاشكال بالفاعل
وهو قوله لان الفاعل ما به يكون الشي موجودا وجه الايراد ان هذا
الجواب انما يتم اذا كان اثر الفاعل هو الوجود واما اذا كان الماهيه
مجعوله ويكون اثر الفاعل يصدق التعريف على الفاعل ايضا و
تقرير الدفع ظ وهو ان الكلام مبني على عدم مجعوليه الماهيه كما هو
راى جمهور الفلاسفه فان شئت تحقيق المقام فاستمع بما يتلى عليك منه
من الكلام وهو ان الماهيه عباره عن الصوره العقليه وهي من حيث انها
نفس مهيه الموجود الخارجي فان الصوره العقليه اذا اقترنت بالوجود
الخارجي وما يتبعه كان الحاصل عين الموجود الخارجي واذا جردنا
الموجود الخارجي عن الوجود الخارجي وما يتبعه من العوارض كان الباقي
منه تلك الصوره العقليه وهذا معنى قولهم ما به الشي هو هو فالشي عباره
عن الامر الخارجي وهو عباره عن الاتحاد والمعنى ما به الامر الخارجي
متحد معه في الوجود فيكون الباقي به متعلقا بالاتحاد المستفاد من
هو هو فان قلت هذا انما يتصور في مهيات الموجودات الخارجيه واما
في المعدوم المحض فلا اذ ليس هناك امر هو الصوره والحاصل الصوره
قلت معنى كون الصوره العقليه صوره للمعلوم ومهيه له بمعنى انها بحيث
لو امكن في الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم لكان اياه اذا عرفت

مثلا فقد تبين لك ان ليس التغير مبنيا على ان نفس المهية ليست بجعل الجاعل
كيف وانما يلزمه بان المهية مجعولة فانما يلزمه بهذا التغير واندفع توهم صدق
التعريف على العوارض نحو الضاحك مثلا بناء على انه ما به كان انسانا ضاحكا و
بطل القول بان لا حصر انه يقال ما به الشيء هو قوله فحيث يحمل بعض العوارض
على المهية من حيث هي جوابا عما يقال ان المهية من حيث هي تغاير جميع عوارضها
بحيث يصح سلب جميع ما تغايرها عنها فكيف يصح ان يقال الاربعة من حيث
هي زوج وتقريرا للجواب وقد يقال ان اقتضاء المهية لشيء واتصافها به
من غير نظر الى الوجود غير معقول فانه من المعلوم بالضرورة ان ما لا ثبوت
له بوجه من الوجوه لا يتصف بثبوت شيء له فليس معنى لازم المهية انها متصفة
به سواء وجدت باحد الوجودين او لا بل معناه انها اينما وجدت كانت متصفة
به اذ ليس لخصوصية احد الوجودين مدخل في الاقتضاء بل المهية تقتضيه
باعتبار مطلق وجودها والجواب ان يقال ان ما يبع العلة لا يجب ان يكون له
دخل في العلية فان الصورة المتشخصة علة لتشخص الهيولى مع كون
الهيولى علة لتشخص الصورة ولا يلزم من عدم انفكاك الشيء عن الوجود
مدخلية الوجود في العلية فان ما يبع العلة لا ينفك عنها ولا دخل له في
العلية واقتضاء شيء لآخر غير اتصافه به لما عرفت وستعرف في بحث
الجعل ان المهية تقتضي لوازمها مع امتناع ان توجد المهية الا مع شيء من العوارض
ولا دخل للعوارض فيها **قوله** منها ظلمانية وهي المدارس في الاجسام العقلية
فان الشيء ما لم يحصل له نوع ظلمة وتلونه لم ير **قوله** الذي هو محلها من الاجسام
ضمير محلها راجع الى الاعراض وضمير محل هو راجع الى النوع و
الموصول لصلته صفة النوع وقوله مثلا او بيان للمحل وقوله اذ
لا انسان مع انفكاك الاعراض ناظر الى قوله ولا جوا **قوله** ضرورة امتناع
صدق الجزء الخارجي المغاير بحسب الوجود للكل الخ يرد عليه انه قد حقق
فيما قبل في معنى الحمل انه معناه الاتحاد في الصدق لا الاتحاد في الوجود
فالمغاير بحسب الوجود لا ينافي الحمل بهذا المعنى والجواب ان الاتحاد في

الصدق ايضا لا يوجد في المتمايزين وجودا وذلك لان التمايز الخارجي
يستدعي تمايزها صدقا بما عليه كالبيت واجزائه فان ما صدق عليه البيت
غير ما تصدق الاجزاء وكذا الحال في الحيوان والناطق اذا تمايزا في
الخارج فان ما تصدق عليه مفهوم الحيوان الموجود هو ذلك الحيوان
المتمايز وكذا الحال في الناطق فان قلت سيأتي ان الحيوان المأخوذ على
وجه كونه مادة متمايز عن الانسان في الوجود الخارجي مع صدق مفهوم
الحيوان على ذلك الحيوان المتمايز وعلى الكل ايضا قلت مفهوم الحيوان
المأخوذ مادة غير المفهوم الحيوان المأخوذ على وجه كونه جنسا والصادق
على الكل هو الثاني لا الاول **قوله** فيصير الحاصل ان ما صدق عليه الكلي الطبيعي
وهو المخلوط موجود وذلك لان المأخوذ لا بشرط شيء على تقدير وجوده
يكون عين المخلوط ولا يلزم منه ان لا يكون فرق بين المخلوط والمطلق
فان كل عام مع الخاص كذلك لا يقال هنا شيء ما مر من ان المطلق
موجود ببعض انه نفس المقيد وههنا قال معنى وجوده هو ان يكون ما صدق
هو عليه موجودا لانا نقول كونه موجودا بمعنى انه نفس المقيد يتوقف على
وجود المقيد اذ ما لم يوجد شيء يصدق هو عليه كيف يكون عينه بحسب
الخارج **قوله** وقد يوجد لا بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بل مع جزء آخر
ولم يتعرض ههنا لاخذه بشرط شيء لان المقصود بيان جهتي الجزئية والمحمولية
وان احدهما عين الاخر **قوله** واما بحسب الخارج فيكون مقدما لانه
ما لم يوجد الانسان مثلا في الخارج لم يعقل له شيء يعمه وغيره الخ انما يصح
في الجزء من المهية الحقيقية اي الموجودة في الخارج واما في الاعتبارية فلا
قوله بشرط انه ليس داخلا فيه قيل اي في الاخذ لا في حقيقته كما فهم الشارح
وهي يقال في دفع التناقض اخذه وحده ومجردا لا ينافي المقارنة و
الانضمام في الوجود وانت خبير بان المفهوم من قوله بحيث لو انضم اليه
معنى آخر من حيث اعتبار انه خارجا هو سلب الوجود في الحقيقة
لا في الاخذ والاعتبار على ان المراد من اعتبار الدخول هو الدخول في

المهية ليكون المجموع نوعا قوله من جهة ان تصور النوع متوقفا على تصور
الجنس والفصل محصوله ان تقدم الجنس والفصل على النوع في العقل معلوم
ومعنى التقدم في الوجود العقلي ولما ورد ان الجنس والفصل وان تقدما
في العقل على النوع الا انهما ليسا مادة للنوع والكلام في تقدم المأخوذ مادة
عليه اجاب بقوله ومعروض الجزئية والجنسية اه قوله لم يكن له تقدم الا في العقل
يفهم من هذا الكلام ان المأخوذ من المبدأ الخارجي كالحيوان مثلا له تقدم في
الخارج ايضا وقد تقدم آنفا ان المتقدم في الخارج هو نفس المبدأ لا المأخوذ
منه اللهم الا ان يقال المراد انه ليس له تقدم الا في العقل يعني انه لا تقدم له في
الخارج وان كان ذلك التقدم باعتبار المبدأ فان قلت اذا لم يكن هناك
تقدم الا في العقل بطل قول المتقدمين عليه في الوجود الذهني والخارجي
قلنا يجوز ان يكون ذلك خاصا بغيرنا مثله ولهذا مزيد تفصيل يأتي في
الشرح الكتاب انشاء الله قوله هو الجزء والموجود في الخارج انتهى ان الموجود في الخارج
عطف على الجزء فيلزم ان يكون الموجود في الخارج منحصرا على هذا الاعتبار
على ما هو خاص ضمير الفصل وليس كذلك بل المأخوذ لا بشرط ايضا موجود
على ما ستعرفه عن قريب اللهم الا ان يقال ان الحصر اضافي بالنسبة الى بشرط
لا نحو معنى المهية بالمعنى المتعارف قوله وهذا ضبط ط وغلطاه انتهى انه جمع
بين معنى بشرط لا في بحث المهية والجزء ثم فرع على المعنى الاول عدم الوجود
الا في الاذهان نقول يحذفون عنها ما عداها اشارة الى المعنى الاول وبه تم المعنى
الاول وقوله بحيث لو انضم اليها شيء اه معتبر في المعنى الثاني فليس في الكلام
الا الميل في العبارة لا يقال فرض الانضمام لا يناسب المعنى الثاني فان
المعتبر فيه هو الانضمام حقيقة لا فرضا لانا نقول ذلك كما لا يناسب المعنى
الثاني لا يناسب المعنى الاول ايضا ولعل اختيار هذه العبارة للاشعار بان الانضمام
المعتبر في المعنى الثاني انما هو على وجه مخصوص وهو ان يعتبر انضمام شيء
اليها لا من حيث هو داخل فيها ومحصل اياها بل من حيث انها امر زايد عليها
فكانه جعل الفرض بمعنى الاعتبار فانهما متقاربان ويستعملان متقاربين

متقاربين هنا وقد سوهم فيه الخبط ايضا من حيث انه حكم قبل بان المأخوذ
لا بشرط شيء هو المحمول وليس بجزء اصلا وقال بعد ذلك بسطر وقد
يوجد المهية لا بشرط شيء وهو كلي طبيعي موجود في الخارج هو جزء من
الاشخاص فتناقض كلامه وهذا ليس بشيء لان المراد في الاول انه ليس
بجزء من المهية والمراد في الثاني انه جزء من الاشخاص ولا يلزم من كونه جزءا
من الشخص كونه جزءا من المهية قوله فلا يلزم الا معروض الواحد الذي
هو احد اجزائه فعلى تقدير اه ورد بان الواحد مبدأ المتعدد كما ان الوحدة
مبدأ العدد فكما امتنع عدد متناه او غير متناه من غير ان يوجد فيه
الوحدة كذلك يمتنع ان يوجد متعدد لا يكون فيه احاد اي امور غير
منقسم بالفعل وان كان قابلا للانقسام الا ان المفهوم من كلام الشارح هو
ان البسيط ما لا جزء له اصلا يعني انه لا جزء له لا بالفعل ولا بالقوة كما في ذات
الواجب والنقطة والوحدة فوجود غير المنقسم بالفعل مع قبوله للانقسام
كما في معروض العدد لا يجدي ههنا فان قلت اي ضرورة في ان يحمل
قوله فلان كل عدد اه على المتعدد الذي هو اعم من معروض العدد
ليرد النقض المذكور فهلا حمل على نفس العدد العارض فان الغرض
وجود البسيط وهذا القدر يكفي في ذلك قلت كلام المحشي ظاهر في ذلك حيث
قال الضرورة قاضية اه وكذا كلام المواقف والمقصود الرد عليه
قوله وفيه نظر لان البسيط الحقيقي اه وقد يجاب بجواز ان يراد بالمركب
ما هو اعم من الحقيقي والاعتباري فان كل بسيط حقيقي غير الواجب
يمكن ان ينضم مع غيره ويعتبر مركب منهما وهذا مردود لانا وان سلمنا
جواز الضم مع غيره الا انه لا يلزم اعتبار ذلك الا يرى كيف جوز وجود
الحقيقي بدون الاضافي في المركب بناء على انه لا يعتبر في الحقيقي الاضافة
الى الجزء فاجاز عدم اعتبار الاضافة الى الجزء مع تحقق السبب فعدم
اعتبار الاضافة الى الجزء اعتبارية بالاولى قوله لا يفتقر الى سبب جديد
فان جاعل الجزء اه اشار بقوله الى سبب جديد ان ليس المراد انه لا يحتاج

في تحقق الى سبب اصلا وذلك لان الممكن لا يستغني عن السبب بل المراد ان الجزء يستغني
في تحققه عن سبب خارج عن سبب الكل لان ما يتوقف عليه الجزء يتوقف
عليه الكل قطعا فاما ان يكون كافيا في تحقق الكل اولا فعلى هذا فلعل لازم الماهية
لا يوصف بهذه الخاصية لانها تحتاج الى سبب خارج عن سبب الماهية وهو
نفس الماهية قوله وغير محتاج كالانقسام بمتساويين للاربعة يرد عليه انه
لو كان الانقسام بمتساويين من الاعراض الاولية للاربعة يلزم انه لا يعرض
الانقسام المذكور لغير الاربعة الا بواسطتها ويمكن ان يقال هذا انما يلزم اذا
لم يكن فرق بين الواسطة في الثبوت والواسطة في العروض وبينهما
فرق على ما بين في موضعه نعم يرد ان يقال لا نم ان الانقسام بمتساويين
غير محتاج الى الواسطة في ثبوته للاربعة ضرورة ان الممكن لا يستغني
عن السبب وكذا يرد ان ثبوت البياض لسطح الجسم الابيض يحتاج الى
الواسطة في الثبوت وان لم يحتج الى الواسطة في العروض اللهم الا ان
يقال المراد من الواسطة في الثبوت هنا هو الواسطة في العروض فان ثبوت
شيء لشيء قد يكون بمعنى العروض فح يندفع المنع الثاني ويتجه الاول قوله
على ما ذكرنا من ان الجزء ما يعرض له الجزئية متقدم بالوجودين يرد عليه
ان ما ذكره فيما هو ان المأخوذ بشرط لا جزء في الخارج ولا بشرط جزء
في العقل كيف وقد صرح في اواخر بحث الاجزاء بان الحيوان المأخوذ
مادة عليه متقدم في الوجود العقلي والظاهر ان كلام الشارح مبني على ان
يكون للشيء جزءان حقيقيان مختلفان يتركب احدهما من الاجزاء الغير المحمولة
والاخرى من المحمولة وهو مبني على ما ذكره الرئيس في الحكمة المشرقية واما
التركيب من الاجزاء الوجودية واجزاء الماهية فلا نزاع في جوازه ولهذا المقام
مزيد تفصيل يأتي في المقصد الثاني ان شاء الله قوله الا انها لا تكون شاملة
بناء على ان من الاجزاء ما لا يتقدم له في الخارج كالوحدة والسواد لا يقال اعتبار
كون الجزء متقدما على الكل جوهرا وعرضا فاي معنى هذا الكلام لانا نقول
تقدم قبيل البحث الثالث ان الاجزاء انما تتقدم في الخارج اذا كان لها مبدأ

مبدأ خارجي وسيأتي في ذيل البحث ما يؤكد هذا قوله او مختلط من الوجودي
المفهوم من هذا الكلام ان يكون المراد من العدمية محض العدم وما اورد عليه
ان ذلك غير معقول فان العدم لا يعقل الا مضافا الى الوجود فيكون المعنى
الوجودي ملحوظا منه قطعا فان قلنا لو سلم انه لا يعقل الا مضافا الى
الوجود الا ان الوجود لا يلزم ان يكون معتبرا بجزئيته لان ملكات الاعدام
خارجة عنها تلك الملكات وان كانت خارجة عنها الا ان الاضافة داخلة
وهي امر وجودي وهذا القدر كاف قوله فذهب المتكلمون الى انها مجعولة
مطلقا اي بسيطة كانت او مركبة الظاهر من كلامه ان الماهيات الممكنة كلها مجعولة
عند المتكلمين كما هو المشهور وما وقع في تقرير المواقف فالمفهوم منه
كلا الجزئين على ما يعطيه ظاهر قوله ولو لم تكن الماهية مجعولة لارتفع الجعل
اصلا وزعم بعضهم في توجيه كلامه ان مدعى الدعوى كلية انه لا نزاع في ان
للفاعل تأثيرا في الممكن فلو لم تكن الماهية مجعولة ارتفع المجعولية بالكلية ضرورة
ان كل ما يعرض فيه المجعولية فهو ماهية وليس بشيء لان اللازم من هذا الكلام
هو ان كل مجعول ماهية ولا يلزم ان كل ماهية مجعولة على ما هو المدعى ويمكن
ان يقال ان مراد الشارح بقوله اي بسيطة كانت او مركبة ان الماهية مجعولة
في الجملة الا ان ذلك اعم من ان يكون في ضمن المركبة او البسيطة الا ان قوله
في تحرير الدعوى ان كلا من المركب والبسيط ممكن اه لا يلائمه قوله وذهب
جمهور الفلاسفة اه ورد عليه في تعديل العلوم ان هذا مشكل لانهم سعوا
على كون الماهيات غير مجعولة بما حاصله ان كون الانسان انسانا لو كان
بالفاعل لارتفع بارتفاعه فيلزم ان لا يكون الانسان انسانا فيلزم منه
ان يكون الانسان انسانا حال العدم فيكون المعدوم ثابتا في ذاته وقد
صرح صاحب الشفا بان المعدوم ليس بشيء وانما يصير شيئا باحد
الوجودين فالتوفيق بين مقالات الفلاسفة مشكل انتهى والجواب ان يقال
اللازم من عدم مجعولية الانسان هو ان لا يمكن سلب الانسان عن نفسه
ولا يلزم منه كون الانسان متقررا ثابتا منفكا عن الوجود على ما هو زعم

من قال بثبوت المعدوم الممكن فلا اشكال في مقالة الفلاسفة لكن لا عترض
ثنا كذا ذا الوجه معنى كون المعدوم ثابتا في الخارج فان معناه على ما هو ان
الشيء اذا المعدوم مثلا سوا ذ في نفسه سوا وجد الغير ام لم يوجد فلو كان
السوادية بالغير لزم ارتفاعه عند ارتفاع الغير ويلزم سلب الشيء عن نفسه
ويمكن ان يقال القول بثبوت المعدوم في الخارج بهذا المعنى لا ينافي ما ذهب
اليه الحكماء فان قلت قد جعلوا من فروع ان المعدوم شيء انه لا تاثير للفاعل
في كون الكل واما بنا على ان الماهيات غير مجعولة قلت ذلك زعم المعتزلة فلا عهدة
في ذلك على الفلاسفة **قوله** وذهب بعضهم الى ان المركب اه الظاهر من السياق
ان المراد من هذا البعض هو بعض الفلاسفة والمعتزلة ولذلك قال جمهور
الفلاسفة والمعتزلة **قوله** للماهيات ان علة الاحتياج هي الامكان ومن ههنا
نعلم السر في تخصيص البحث بالماهية الممكنة اذ الماهية الواجبة والممتنعة
لا يتصور فيها اعتبار الجعل ويرد عليه ان علة الاحتياج على الماهيات هي
الامكان مع الحدوث شرطا او شطرا كما هو المشهور عند المتكلمين فان قلت
فلعل المراد هو الامكان مع الحدوث وانما اقتصر على الامكان لكونه
الاصل قلت هذا التوجيه يا باه قوله فيما ياتي وهذا المعنى كاف في الاحتياج
الى الفاعل فان المفهوم من الكفاية عدم اعتبار معنى زائد على الامكان
اللهم الا ان يقال ان بعض المتكلمين وافقوا الحكماء في ان علة الاحتياج
هي الامكان فقط للماهيات الكل انتهى وهو مختار الشارح ههنا **قوله** ومعنى كون الاحتياج على الامكان مختار الشارح
كونه ذاتيا لها انها اه هو ادخل مقرر بتقرير الدخل ان يقال اذا كان الامكان
نسبة بين الماهية والوجود لا يكون الامكان ذاتيا للممكن ضرورة ان ما يكون
ذاتي الشيء لا يكون بالنسبة الى الغير والوجود غير الماهية على ما هو الحق والا
لم يتصور نسبة بينه وبين الماهية وتقرير الجواب ان المراد بكونه ذاتيا لها حصوله
من الحقيقة لها في نفسها **قوله** وهذا المعنى كاف في الاحتياج يرد عليه ان هذا
المعنى ما له الاحتياج الى الفاعل في الوجود فلا يلزم منه ان يكون الماهية مجعولة
في انفسها الا ان هذا في الحقيقة هو محصول جواب الشارح عن هذا الوجه

الوجه **قوله** وقد يجاب بانه لو لم يكن البسيط مجعولا اه يعني وقد يجاب عن الاعتراض
من قبل رأيه بقوله ولما اعترض بان الامكان نسبة اه **قوله** لانا نقول الفرق
بين مجموع التصورات وتصور المجموع بحسب الخارج اه هذا ظاهر الا ان نظم المتن
يقتضي ان يذكر هذا في الوجه الثاني والظاهر ان في ترتيب المتن ههنا خبطا من الناسخ
فان الوجه الثالث يذكر فيه ما ناسب هذا التوجيه **قوله** فالوجوه الثلثة
على تقدير تمامها لا تفيد الا كون الوجود بالفاعل وفيه اشارة الى ان الوجوه
غير تامة اما الاول فلما ذكرنا من ان مذهب جمهور المتكلمين القائلين بكون
الماهية مجعولة ان علة الاحتياج ليست هي الامكان وحده بل مع الحدوث
والا يلزم ان يكون الماهية مجعولة قبل الحدوث واما الثاني فلما اشار اليه
الشارح بقوله وان اريد كون الماهية اه ومحصوله انا لا نسلم ان الماهية لا تقرر
لها بذاتها ومما سبق لا يدل عليه **قوله** الرابع انه لا نزاع اه وانما افرز
الوجه الرابع وجواب من الوجوه الاربعة واجوبتها ولم يجعل معها في قرن
واحد لما فيه من مزيد غموص يقتضي الاهتمام به وجوابه ايضا مبني على الحل
ولانه لا يدل على المدعى لان المدعى كلية والمفهوم من الرابع المجعولية
في الجملة فلم ينطبق على الدعوى واما توهم الكلية في هذا الوجه فقد علمت
منشاه فيما قبل من ايهام انعكاس الكلية كنقيضها **قوله** فيلزم ان لا تكون
كما ان ذاتها اه يرد عليه ان هذا الدليل يجري في الوجود ايضا فيلزم
ان لا يكون الوجود ايضا مجعولا والحال انهم بعدا تفاقهم على ان الوجود
بالفاعل اختلفوا في الماهية على ما مر في صدر البحث وجوابه ما ياتي من
قوله بل اثر الفاعل مجعولية الماهية اه فتامل **قوله** بل ترتفع الوجود ويبقى
الماهية معدومة فيكذب الايجاب ان اراد بكونه الايجاب ايجاب الوجود فليس الكلام
فيه وان اراد ايجاب نفسه فلا يكذب ابدا ولهذا المقام مزيد تحقيق
اسلفناه فيما سبق **قوله** ولا خفاء في ان احتياج الممكن الى الفاعل في المركب
والبسيط جميعا من لوازم الهوية دون الماهية ورد عليه ان الاحتياج
الى الفاعل من لوازم الماهية الممكنة مطلقا فانها اينما وجدت كانت متصفة

وهذا الا ان ذكره في مستقر ... من غير ... الشارح ...

بهذا الاحتياج سواء كان اتصافها به بينا او غير بين وذلك لان الماهية الممكنة
انما تحتاج الى الفاعل في وجودها الخارجي كذلك تحتاج اليه في وجودها الذهني
وبناؤه على ما عرفته من ان لازم الماهية ما ليس لخصوصية احد الوجودين
مدخل فيه وانه كان لا قتضائه باعتبار مطلق وجودها وقد عرفت ايضا فيما سبق
ما يرد عليه **قوله** ويحتمل ان يريد ان ما تعرض للماهية اه اقول الاحتمال الاول
اقرب لان الكلام في المجعولية بمعنى الاحتياج الى الفاعل كما يدل عليه
استدلال من ذهب الى مجعوليته مطلقا وللاحتياج الى الجزء وانه يستلزم
الامكان المستلزم للاحتياج الى الفاعل الا ان الحامل به لا ينظر اليه بهذا و
قد جمع شارح المواقف بين هذين الاحتمالين ولعله يجعل قوله في الجملة
متعلقا بالماهية والمجعولية على سبيل التنازع **قوله** ليصح على جميع التقادير
فان قلت كيف ذلك وبعض التقادير كونه العلة والمعلول في فصل على حدة
وكذا الوجوب ومقابلاه على ما زعم صاحب المواقف قلت لا خفاء في ان الكل
من لواحق الوجود والماهية وجعلها في فصل على حدة لا يستلزم ان لا يكون
من اللواحق بل لما كان بعض المباحث مما لا يختص بالماهية ولا الوجود كالعلة
والمعلول مثلا فان ذلك كما يكون في الماهية يكون في الوجود لم يستحسن جعله
في فصل احدهما دفعا للزوم الترجيح وايراده في كل منهما تكرار فجعله في
فصل على حدة وانما جعل صاحب المواقف الوجوب ومقابله في فصل على حدة
لانه اراد من لواحق الماهية ما تعرض لها في نفسها كالتعين مثلا فالوجوب
فان كلا من ذلك تعرض لها بالقياس الى الوجود فتامل والله الموفق **قوله**
تعين الخ وتشخص الى قوله غير ماهيته فان قلت ان اردت بالتعين مطلق
التعين فهو ايضا مشترك بينه وبين غيره وان اردت التعين المضاف على ما هو
الظ فالماهية المضافة وكذا الوحدة والوجود المضاف لا يكون مشتركا بينها
وبين غيرها ضرورة ان المشترك هو المطلق قلنا المراد الشق الثاني الا انه لا خفاء
في التعين يمنع من الاشتراك لان المفهوم من تعين الشيء الذي به امتاز عن غيره
لا يمكن اشتراكه بينه وبين غيره بخلاف الماهية ونظايرها ومبنى ذلك ان المضاف الى

الماهية الكلية البتة والمضاف الى الجزئي قد يكون جزئيا وقد لا **قوله** وان كان اي التعين
اي المتعين مفهوما كليا لا يتعالى فاذا كان مفهوما كليا فكيف لم يصدق على الماهية
الكلية لانا نقول ان التعين وان كان مفهوما كليا الا ان جزئياته الصادق
هو عليها خصوصيات التعينات والمتعينات لا المفهوم الكلي وقد يقال ان صدق
المحمول على الموضوع يستلزم الاتحاد معه فيلزم من حمل التعين او المتعين على
الكلي كون الكلي متعينا وبطلانه بين وقد يرد عليه انه ان اريد انه متعين بتعين
خاص فغير لازم وان اريد انه متعين بتعين كلي فغير باطل **قوله** بل هي متخالفة
بالماهية متمايزة بالكلية هذا مخالف لما مر من صدق التعين دونه التميز حيث
لا يعتبر المشاركة فان الامتياز فرع الاشتراك **قوله** فلذلك خص الدعوى
بالتعين حيث قال في المتن كل تعين فله عند العقل ماهية كلية والمناقشة
الباقية ان يقال لا نم ان كل تعين فان له ماهية كلية كما تقول في الواجب
واشتراكها في هذا المعنى لا يوجب الفساد ذكره من خواص الواجب ثم
لا يكون من خواصه لا يستلزم هذا المعنى **قوله** فلا يرد ما قيل ان تميز الماهية
بذاتها وما لها اه وذلك لان الكلام بالنظر الى حصة الشخص من النوع لا
بالنظر الى الماهية وبعضها **قوله** بجواز ان يكون الشيء محتاجا اليه ولا يكون مقارنه
كذلك والسر فيه ان المعروض لنفس ذلك الشيء لا ما يقارنه كما قال ان الصورة
تحتاج في تشخصها الى الهيولى مع تقدمها عليها لكونها علة لها والعلة لا تكون
بدون التشخص وذلك لان العلة ذات الصورة لا مع تشخصها **قوله** فان
الوصف اذا كان من الاعراض المحسوسة كالاخر في الجسم لا بيض لم يكن المجموع
الا مركبا اعتباريا فيه اشعار بانه التركيب الاعتباري وان كان اجزاؤه
موجودة غير موجود لدخول الوهم الاعتباري فيه **قوله** اما على
الاول فلان التعين العدمي اه يرد عليه انه اذا جاز كون التعين
عدميا وجوز مع ذلك ان يكون عدما للاتعين يكون اللاتعين وجوديا
والتعين الذي هو عدم اللاتعين الوجودي يكون عدميا وجوابه ظ
من قوله فذلك التعين اما عدمي اه وذلك لان الكلام ليس في مطلق

التعين بل في التعين المخصوص فيجوز ان يكون ذلك عدميا والّا تعين
نقيض التعين الوجودي قوله اذ لا مخرج عن النقيضين اعني اللاتعين
مطلقا وتعين آخر فلا بد ان يكون التعين المطلق عدما للنفي فلا بد ان يكون
عدما للغير وهو التعين الآخر فلهذا اطلق اللاتعين وقيد التعين بالآخر
فان نقيض العام مع عين الخاص متنافيان قوله ولو سلم فلا نم ان
التعين اه يعني لو سلم كونه نقيض العدمي وجوديا وان ما يصدق عليه
اللاتعين عدمي فنختار الشق الثالث وهو انه عدم للتعين الوجودي
ونقول لا يلزم منه وجوديه التعين وانما يلزم ان لو قابل التعين قوله
وبالجملة هو ما لا ينفك عدمه عن عدم الاطلاق اي يكون العدمان اي العدم
الذي هو التعين وعدم الاطلاق متلازمين لا يجوز انفكاك احدهما عن
الآخر كما يظهر من قوله في تصوير الانفكاك اما بان يتحقق عدم الاطلاق
بدون التعين فيلزم اه قوله كان التعين مشتركا بين الافراد المراد
من الافراد المتعينات لا التعينات كما يتوهم والمراد من الاشتراك الاشتراك
بحسب الوجود لا بحسب الحمل وهذا هو الظاهر مما ذكر في تقرير الحجة وهو
معه لو لم يكن متمايزا لافراد قوله وفيه رفع للنقيضين وكذا قوله
وفيه جمع للنقيضين يرد عليه ان الدفع والجمع انما يلزمان اذا كان
التعين رفعا للاطلاق وعدما له والغرض انه التعين لم يكن عدما للاطلاق
والا لما انفك عدمه عن عدم الاطلاق واجتماعا وان فرضنا ان التعين
ليس عدما للاطلاق ولا لما يساويه الا انه لا نزاع في ان الاطلاق عدم
التعين ورفع له وهو مستلزم لذلك فيلزم المحذور المذكور قوله بل لا بد من وجود
عدم الاطلاق بدون عدمه لا يقال الذي كما مر الذي فرض ان التعين عدم الخ
اما ان يكون هو قبول الشركة وهو ما هو للاطلاق فلا يوجد عدم الاطلاق
بدون عدمه واما ان يكون تعين فردا فردا ذ ح يوجد عدم الاطلاق بدون
عدمه مثلا تعين زيد هو عدم تعين عمرو فيرد عليه ان ذلك صادق
على تعين بكر ضرورة انه ليس تعين عمرو ولا ما يعدله هذا لا نضر لان

لان المقصود دفع لزوم ارتفاع النقيضين وقد حصل على انا نقول لا نم
ان تعين بكر يصدق عليه انه عدم تعين عمرو ضرورة ان كل شئ انما يتعين
بتعينه لا بتعين غيره قوله وان كان كافيا في الحكم عليه لو قال اوله لكان
افيد قوله من بيان المراد بالوجودي والعدمي وكالاعتبارية ولم يذكر الحقيقية
ههنا فكان ذكر الحقيقي فيما قاله لمجرد مناسبته للاعتبارية وكذا قال
ويقابله الحقيقي وذلك لانه لم يذكر احد في تقرير الدعوى ان التعين
حقيقي بل يقولون ثبوتي او وجودي اه قوله وان كان موصوفا متصفا
به في نفس الامر يعني اه ولا وضح ان يقال ان الاعتبارية ما لا تحقق له الا بحسب
فرض العقل وان كان موصوف متصفا به في نفس الامر مع قطع النظر
عن فرض العقل وذلك لان اتصاف الشئ بالصفة العدمية لا يقتضي وجود
تلك الصفة لما تقرر من ان الحمل الخارجي لا يستلزم وجود مبدا المحمول
قوله فان قيل فعلى ما ذكرتم اي على ما ذكرتم من ان الجزئية لا تحصل بانضمام
الكلي الى الكلي فانه يفهم منه ان يكون حصول الجزئية بانضمام الجزئي الى الكلي
والحال انه لا يفيد ايضا لان ذلك الجزئي المنضم له مفهوم كلي يحتاج الى ما ينضم
اليه ويجعله جزئيا فان كان كليا فقد علمت ان انضمام الكلي الى الكلي لا يفيد
الجزئية وان كان جزئيا فله لا محالة مفهوم وهلم جرا ويلزم التسلسل الا انه يرد
عليه ان ذلك انما يلزم ان لو كان لكل جزئي له مفهوم وقد مر لنا فيه عليه
بالواجب تع قوله بل التشخص مستند عندنا الى الفاعل المختار يعني انه الموجد
لكل فرد اه انما لم نقل يعني انه موجد لكل شخص مع ان الكلام فيه لان التشخص
غير موجود عندهم بل امر اعتباري على ما مر فاجاب ذلك يعني جعل الغير
موصوفا به قوله لكن يتعدد افراده بحسب الازمنة اه يرد عليه ان تعدد
افراد الوجود لا يكون بدون التعين فينتقل الكلام الى تعين الوجود فان
كان بالوجود دار او تسلسل وان كان لا بالوجود بطل الاصل والقول بان
تعينات الجزئيات المفروضة للوجود بالوجود وتعين الوجود بالفاعل تحكم ولا يبعد
ان يقال لما كان المجعول هو الوجود لا الماهية جاز انه يستند تشخص الوجود

الى الفاعل وسايرما يتعلق به من الازمنة والامكنة والمهية الى الوجود قوله
واعترض عليه بانه الدوران لا يفيد العلية وذلك لان المفهوم من قول ذلك
البعض في قوله للقطع بانها اذا تحققت لم يكن الا فردا مخصوصا هو الدوران
وانه لا يفيد العلية على ما فصل في موضعه فلا يلزم كون التحقق اعني الوجود
علة للتعين على ان الدوران حاصل من التعين والوجود ايضا فان الشيء
اذا كان متعينا في الخارج كان موجودا فيلزم ان يكون التعين علة للوجود
قوله فالوجود لا يقتضي الا تعينا ما الظاهر ان الوجود المطلق يقتضي تعينا ما
على ما يستفاد من قوله للقطع بانها اذا تحققت لم تكن الا فردا فانه يدل
على ان التحقق لا ينفك عن التعين ولا دلالة فيه على اقتضاء خصوص التعين
واما الوجود الخاص فيقتضي تعينا خاصا ويمكن ان يقال ان الوجود الخاص
ايضا لا يقتضي الا تعينا ما وذلك لان الوجود الخاص للشخص من اول عمره
الى اخره موجود واحد خاص لم يتغير ولم يتبدل واما التشخص فقد يتغير و
يتبدل بحسب الكيفيات المتواردة عليه فلو اقتضى تعينا خاصا لدام بدوامه
اللهم الا ان يدعى تبدل الوجود الخاص ايضا قوله قد يستند الى المهية بنفسها
او بلوازمها يرد عليه ان استناد التشخص الى المهية يستلزم تشخص المهية
قبل لان الشيء ما لم يتشخص لم يصدر عنه شيء آخر ومع هذا فلا بد من القول بوجود
الكلي الطبيعي والا فما لا وجود له لا يكون علة لوجود شيء على ما زعم الحكماء من وجوب
التعين قوله ولا يجوز ان يكون امرا منفصلا يرد عليه ان فواعل وجود الممكنات
مباينة لها ولكل فاعل نسبة خاصة الى منفعله فليكن الحال في التشخص
ايضا كذلك ويمكن ان يقال ان فواعل وجود الممكنات يتوقف على استعدادات
متفاوتة لهيولى الممكنات ولا كذلك المهية اذ ليس لها وجود قبل التعين
وفيه كلام سيأتي في آخر المبحث ان شاء الله قوله لان الحال في التشخص
متأخر يرد عليه انهم جعلوا مطلق الصورة علة للهيولى مع انها حالة فيها ما تشخص
ما ذكرتموه ويمكن ان يدفع بان الحال على قسمين قسم يحتاج في وجوده
الى المحل وقسم لا يحتاج في وجوده اليه بل فيما يلزمه من الاعراض كالصورة

كالصورة الجسمية المحتاجة الى الهيولى في الاتصال والانفصال العارضين
لها وما يمتنع بسببه للمحل من القسم الاول لا كله فتامل قوله اقرب واوفق
بكلامهم اه يعني ان نسبة الحال والمحل الى التشخص اقرب الى الحق من النسبة
الى المهية لان المهية من حيث هي بدون اعتبار التشخص لا يكون محلا
لشيء ولا حالا فيه ومعه هو التشخص فيكون النسبة الى التشخص اثر ذلك
اشبه واما كون النسبة اليه اوفق بكلامهم من النسبة الى التشخص فلان
القوم انما نسبوا الى المهية وهي اذا تعينت يكون شخصا لا تشخصا قوله
فالعقول المجردة تستند تعيناتها اه الظاهر ان النفوس الفلكية ايضا كذلك
اما اذا التزم وحدتها النوعية كالنفوس الانسانية فيكون السبب هو
المتعلق فلو قال من حدوث النفس بعد الجسم يشمل اياها ايضا قوله وحاصله
ان تعيناتها بتعينها وتعينها مع تعيناتها وحاصله ان المادة متعينة بنفس
الاعراض المتعينة ومحتاجة اليها في تعينها ولا يلزم من هذا ان يكون لتعين
الاعراض مدخل في تعين المادة فيجوز ان يكون تعين الاعراض المتعينة
متقدما بالذات على تعين المادة وتعيناتها متأخرها بالذات عن تعين المادة و
الكل معا من حيث الزمان وهذا ما قال في الاشارات ان ما مع العلة لا يجب
تقدمه على المعلول وتمام تحقيق هذا في بيان علية الهيولى لتعين الصورة
ومن ههنا يندفع ايضا ما يتوهم من ان حلول الاعراض في المادة يتوقف
على وجود المادة وتعينها فكيف يفيد نفس الاعراض الحالة تعين المحل
وذلك لان الاعراض يتوقف على وجود المادة ولا يتوقف على تعينها فيجوز
تأخر الاعراض على وجود المادة وسبقها على التعين قوله ولكونه في مقابل
الامكان يعني ان ذكر الامتناع على سبيل التبع للامكان وانما جعل مقابلا للامكان
ولم يجعل مقابلا للوجوب مع انه يقابلهما معا لما سيأتي من ان الامكان في
عرف العامة بمعنى الامتناع فهو يقابله بالذات ويقابل الوجوب بواسطة
ما يلزمه من نفي الامتناع قوله فاذا نسب المفهوم الى الوجود في نفسه
كان الظاهر ان يقول فاذا نسب الوجود الى المفهوم سواء كان وجوده في

نفسه او وجوده لغيره الا ان المتبادر منه اعتبار العموم في مفهوم ما منع
لا شيء مع اعتبار المفهوم اولا فانهم يقولون الوجوب اقتضاء الذات للوجود
والامتناع اقتضاء الذات للعدم والامكان لا اقتضاء واحد منهما فجرى على
اثرهم ولم يخالفهم **قوله** وتصورنا ضرورية حاصل لما اريد
يرد عليه ان اردت بالتصور الكنه فحصوله وان اردت الوجه فلا
اذ المراد بداهة الكنه ولعل لهذه النكتة زاد قوله ولهذا لا يتحاشى **قوله**
وهو وان لم ينفك عن علة جواب عما يقال انه لا معنى لتعميم الوجوب الغيري
الى العلة والوصف والوقت وغيرها لانها كلها لا تنفك عن علة وتقرير الجواب
انا سلمنا انها لا تنفك عن علة الا ان المراد من العلة هنا ما ينظر فيه الى خصوص
العلة كما لدائم في وجوب الحركة للحجر المرمي والى خصوص الوصف العنواني
دون خصوص العلة كوجوب حركة الاصابع للكاتب باعتبار وصف الكتابة
الى غير ذلك **قوله** وبهذا سقط ما ذكر في المواقف من ان الوجوب والامكان
اجيب عنه بان مراد صاحب المواقف هو ان الوجوب والامكان والامتناع
التي هي جهات ومواد في قضايا مخصوصة محمولها وجود الشيء في نفسه اخص من
الوجوب والامكان والامتناع التي هي جهات القضايا مطلقا فهذا الخاص ليس
عين العام والا يلزم كون لوازم الماهية واجبة لذواتها وتحصيله ان الوجوب
ونحوه اذا اعتبر مع خصوص المحمول اخص من الوجوب مطلقا اي من غير
اعتبار محمول مخصوص ودعوى الشارح ان اصل المعنى يسبب اصل
المحمول لا يسبب اصل مفهوم الوجوب الذي هو المراد لا يجدي وانت لا يخفى
عليك ان هذا كلام قليل الجدوى لانا اذا قلنا المطلق مغاير للمقيد فمآله
الى مغايرة المطلق للمقيد وهو اعتراف بان الوجوب معنى واحد تختلف اصله
المحمول لا بسبب اصل مفهوم الوجوب الذي هو المراد وهو عين كلام الشارح
قوله فكانه يجعل بعض القضايا خلوا عن كون الوجود فيه محمولا او رابطة
في محل ما زعم منه ان الوجوب والامكان والامتناع المبحوث عنها ههنا
غير جهات القضايا والا فلا شك في ان في نسبة المفهوم الى الوجود تحصيل

تحصيل معنى كالوجوب والخفيه البتة على ما هو المتبادر من الوجوب والامكان
والامتناع واما اعتبار الوجوب ونظيريها لعكس الى محمول المحمول بمعنى
ان كل مفهوم اما ان يكون واجبا كالحيوانية او ممكنها ونحو ذلك المعهود
المتبادر **قوله** ولهذا يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب اه
يرد عليه انه يجوز ان يكون المقابل هو الامكان المقيد بالوجود بدليل
ذكره في مقابلة الممتنع فلا يلزم منه عدم تناول مطلق الامكان العام
للممتنع والواجب وح يبطل الحل المذكور لانه مبني على عدم تناول الامكان
العام للواجب والممتنع لئلا يلزم كذب قوله وكل منهما ممكن عام وذكر ان
المراد من الممكن العام اما نفي الامتناع فلا يلزم صدقه على الممتنع واما نفي
الوجوب فلا يلزم صدقه على الواجب والجواب ان كلام بعد ما هو والاعتراض
عليه لا يجدي بعد بقاء اصل الاستدلال وهو ان الامكان العام انما يصح به
لان العام يفهم منه نفي الامتناع فلا معنى لاعتبار رفع نفي الامكان العام الا بنفي
العام وهو سلب احد الجزئين مطلقا **قوله** اذ لا يعلم فيه حال الشيء من الوجود
والعدم يرد عليه ان عدم العلم بحال الشيء من الوجود والعدم لا يستلزم عدم
او وجوده والمعتبر عند الجمهور في الامكان الاستقبالي هو عدم تعين احد
طرفي الشيء في الزمان المستقبل بحسب نفس الامر لا بحسب العلم فقط ومعلوم
ان القضية الضرورية التي هي الترديد بين الوجود والعدم لا تختلف
بالنظر الى الحال والاستقبال فان ارتفاع النقيضين كما يمتنع في
الحال يمتنع في الاستقبال ايضا وقد يقال ان تعين احد الطرفين في
الزمان المستقبل يتوقف على حضوره ولانه لا تعين هناك بايجاب الذات
لان الكلام في الممكنات ولا بايجاب الغير لعدم حصوله بعد فيرد عليه الحوادث
فانه يتعين حاله في الاستقبال اذا وجد سببه قبله **قوله** والظ ان من اشترط
ذلك اي العدم في الحال ملخصه ان الامكان الاستقبالي انما يعتبر في احد
طرفي الوجود والعدم لا فيهما معا لئلا يلزم ما ذكر من المحذور فالشيء اما ممكن
الوجود بالامكان الاستقبالي واما ممكن العدم به فالاول مشروط بالعدم

في الحال وانه مشروط بالوجود في الحال فان قلت المقصود من اعتبار الامكان
الاستقبالي خلو الشيء في طرفيه عن جميع الضرورات او كونه في حاق الوسط
ولا عبارة المذكورة في ذلك قلت ما ذكرته من المقصود عند من لا يشترط
العدم في الحال واما المشترط فلعل مقصوده مجرد بيان الاصطلاح في
اطلاق الامكان الاستقبالي على ما يكون معدوما في الحال وممكن الحدوث
في الاستقبال قوله وهو انما يستلزم امكان عدم الحدوث الا ولي ان يقول
فيشترط عدم الحدوث في الحال كما قال فيما بعد يشترط الوجود في الحال في
الامكان الاستقبالي والجواب ما قد عرفته فيما لخصناه من ان من يشترط
العدم في الحال اراد بالامكان الاستقبالي الامكان الاستقبالي المعتبر
بالنسبة الى حدوث الوجود لا بالنسبة الى حدوث العدم وقوله لا امكان
حدوث العدم عطف على قوله امكان حدوث الوجود واما قوله وانما
يستلزم اه وان كان الظاهر ما ذكرنا فبناء على ان امكان عدم الحدوث يستلزم
العدم في الحال وذلك لان امكان عدم الحدوث اما لانه غير موجود فذلك
هو المطلوب واما لانه موجود لصفة العدم ولا يمكن للقديم امكان الحدوث
في الاستقبال لان ما يمكن حدوثه في الاستقبال اعني ما هو المفروض لا يمكن
ان يكون قديما لان ما يكون قديما لا يمكن له حدوث الوجود واما لانه موجود
بصفة الحدوث وهو ايضا باطل لان ما يكون حادثا في الحال لا يمكن له الحدوث
في الاستقبال ضرورة امتناع تحصيل الحاصل هذا ثم في قوله الشارح
اشارة الى نكتة اخرى وهو ان اشتراط الامكان الاستقبالي بالعدم
في الحال انما هو اذا نسب الامكان الاستقبالي الى الوجود فاما اذا نسب
الى العدم فالظاهر اشتراطه بالوجود في الحال واليه اشار بقوله
بل لو اعتبر الامكان الاستقبالي قوله الاستعداد الانسانية وقوله الاستعداد
الكتابة اورد مثالين احدهما من الجواهر والاخر من الاعراض قوله بل اعتبر
من حيث هي واعتبرت نسبتها الى الوجود فيحصل من هذه المقايسة مفهوم
هو الامكان لا تعالى الامكان لا يحصل من المقابلة الى الوجود كذلك يحصل

لا يحصل من المقابلة الى العدم لانا نقول قد مر ان الوجود اعم من الايجاب
والسلب قوله ومن حيث انها تعقل او يتلفظ بها اه الظاهر من هذا الكلام
ان الجهة نفس الكيفية الثابتة في نفس الامر من حيث انها تعقل او
يتلفظ ولا يمكن عدم المطابقة بين الجهة والمادة ويمكن ان يقال ان ضمير
انها راجع الى مطلق الكيفية فان المقيد اذا كان مذكورا كان المطلق
مذكورا ايضا في ضمنه وقد يقال الضمير يرجع الى الكيفية الحاصلة
من غير اعتبار المطابقة ويستفاد من عبارة الشارح الا ان المتبادر
من الكيفية الحاصلة هو الحصول في نفس الامر لا ما يعتبر كيفية طابق
الواقع ام لا قوله بان يكون اعم او اخص اه فان قلت كيف يعقل كون
الجهة اخص من المادة والمادة هي الوجوب والامتناع والامكان والجهة
ما يدل عليها وهي معان متباينة لا يتصادق قلنا الوجود في مواد
القضايا اعم من الوجوب لذاته ولغيره فمطلق الوجوب مثلا اعم
من الوجوب الذاتي والغيري وكذا المادة في نسبة الحيوان الى
الانسان هي الوجوب فمثل قولنا الانسان حيوان بالامكان الخاص
مثال للاخص لان المادة هي الوجوب والامكان الخاص اخص لجواز
ان يوجد الوجوب في الوجوب الذاتي ولا يبعد ان يجعل هذا مثالا لما يكون
الجهة مباينا للمادة بناء على جواز ان يراد بالامكان الصرف بان يعتبر
المفهوم لا مع وجودها وعدمها او وجود علتها وعدمها فيمتنع الامكان
عن الوجوب بحسب العقل وان لم ينفك بحسب التحقيق الا على راي من يثبت
الواسطة ولعل لذلك لم يذكر مثال المباين قوله ولا وله اظهر وذلك
لان المادة هي الكيفية التي هي للنسبة بين المحمول والموضوع ومن
المعلوم ان المحمول في قولنا الانسان ليس بحيوان هو الحيوان لا السلب
والا لكان القضية معدولة وهو هي بالنسبة الى المحمول قوله وممكن الوجود
لغيره يجب ان يكون ممكن الوجود في نفسه يرد عليه ان المفهوم لا باعتبار
ممكنة الوجود لغيرها وليس لها امكان وجود في نفسها لا يقال اذا كان

لاعتباريا لها امكان وجود لغيرها ولا امكان لها في نفسها يلزم ثبوت الامكان لغيره
وقد عرفت ان الامكان لا يكون الا ذاتيا الا ما نقول المراد من امكان وجود
الشيء لغيره الامكان الاستعدادي وهو لا يقتضي الامكان في نفسه فان الاعداد
عكس ان يكون ما بهذا الامكان وان لم يكن له امكان ذاتي والنطفة يمكن ان يكون
انسانا مع صدق قولنا لا شيء من النطفة بانسان بالضرورة واعلم ان الشارح
انما وقع فيما وقع لتغيير عبارة التجريد فانها هكذا وكل ممكن العروض ممكن
ذاتي فان معناها على ما هو الظاهر ان كل ما هو ممكن الحلول في شيء سواء كان حلول العرض
في الموضوع او الصورة في المادة فهو ممكن في نفسه ويمكن ان يوجه كلام الشارح
بهذا ايضا قوله وزوال الوجوب عن الموجود يستلزم امكانه ممنوع لان معنى زوال
الوجوب عنه ان لا يقتضي ذاته وجوده واذا جاز ان لا يقتضي ذاته وجوده جاز
ان يزول وجوده فكان ممكنا قوله والجواب انا لا نسلم ان الوجوب ما به الواجب يعني
اذا فرضنا كون الوجوب موجودا لا يلزم امكان الواجب انما يلزم ان لو كان
واجبية الواجب لاجل الوجوب الممكن على ما زعم الخصم بل واجبيته لذاته فان الوجوب
نفس الواجبية لا ما به الواجبية فليس ثم علة ولا معلول حتى يكون المعلول اولى
بالامكان قوله وان الوجوب على تقدير امكانه جايز الزوال في نفسه اه عطف على
قوله ان الوجوب ما به الواجبية اه اورد عليه انه لا معنى لمنع جواز زوال الممكن
في نفسه فانه مكابرة للبديهة اذ الممكن ما لم يكن له وجود من ذاته جاز زواله نظرا
اليه ومن زعم ان ضمير في نفسه راجع الى الواجب لمعنى منع جواز الزوال نظرا
الى ذات الواجب لا الى ذات الممكن فقد غفل ان هذا لا يطابق السؤال لان السائل لم يعترض
بعدم جواز الزوال نظرا الى غيره وانما اعتراضه بجواز الزوال نظرا الى ذاته
فانت بعد خبرتك بما حصل الجواب تميز لديك السراب من الصواب فان حاصل نفس الامر
الجواب منع ان جواز الزوال نظرا الى ذاته لا يستلزم جواز الزوال في نفس الامر
يستلزم انفكاك الوجوب عن الواجب المستلزم لامكانه وتحقيقه ان قوله
في نفسه معناه في نفس الامر لا ان معنى نفس الامر نفس الشيء في حد ذاته
ويؤيده انه قال في عبارة السؤال نظرا الى ذاته وقال هنا في نفسه والفرق

والفرق بين جواز الزوال نظرا الى ذاته وجواز الزوال في نفس الامر واضح
فان معنى كون الشيء في حد ذاته كذا ان كونه كذلك ليس باعتبار المعتبر وفرض
الفارض بل لو قطع النظر عن كل اعتبار وفرض كان كذلك وان كان تلك
الحال حاصلة له بالنظر الى العلة ومن هذا ما يقال وجوب الوجود وان كان جايز
الزوال بالنظر الى ذات الوجوب لكونه ممكنا بالذات لكنه ممتنع الزوال بالنظر
الى ذات الواجب فلا يلزم زوال الوجوب عن الواجب وانما يلزم لو لم يقتض
ذات الواجب وجوب الوجود ومن هذا يظهر ضعف كلام الامام حميد الدين
الضريري وهو قوله لو لم يكن الصفة واجبة لذات الله لكان جايز العدم في
نفسه فيحتاج في وجوده الى مخصص فيكون محدثا اذ لا نعني بالمحدث الا
ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر فان معناه ان الصفات لو لم يكن مما يقتضيه
الذات بحيث يمتنع عدمها بالنظر اليه كانت جايزة العدم في نفس الامر فيحتاج
الى مخصص غيرها فيكون وجودها بايجاد شيء آخر اي مغايرها وهو غير
ذات الواجب على ما فرض واما على تقدير اقتضاء ذات الواجب اياها فلا يكون
وجودها متعلقا بايجاد شيء آخر لما عرفت الآن قوله ودفع التقرير دفع
لما يقال ان وجوب الواجب اه وذلك لان كون وجوب الواجب بذات الواجب
لا ينافي امكانه ولا يلزم من كونها موجودة ان توجد قبل الذات لا يخفى عليك
ان المستدل لم يدع لزوم الوجود قبل الذات بل لزوم قيامه بالمعدوم او
بغير موصوف وهو كونه وذلك لانه لا نزاع في ان الامكان قبل وجود
الممكن حاصل لانه وصف ذاتي للممكن لا وصف وجودي له فلو كان هذا الامكان
موجودا يلزم ما ذكره والى هذا التقرير اشار بقوله فقبل وجود الممكن قيامه.
والحق ان الشارح انما ارتكب هذا لانه فهم من قوله ان امكان الشيء من اوصافه
الذاتية ان بيني الاستدلال عليه فقط فاجاب بان كونه من الاوصاف الذاتية لا يقتضي
ان يوجد قبل وجود الممكن وغفل ان محصول الاستدلال هكذا لان الامكان
قبل وجود الممكن حاصل وهو من الاوصاف الذاتية ولا بد له من محل اه قوله كان
الا انسان الصادق على الممتنع وعلى الفرس وقد يقال كيف يتصور صدق

الشيء على الممتنع والممكن فان الشيء الواحد لا يكون مهية للممكن والممتنع ضرورة
ان مهية الممتنع تقتضي عدمه والممكن لا تقتضيه اللهم الا ان يقال جاز ان لا يكون مهية
لها بل عارضة لها او مهية لاحدهما وعارضة للآخر قوله وهذا معنى اقتضاء
مهية الممكن تساوي الطرفين اه وقد يقال معنى اقتضاء المهية ذلك ان ذات الممكن
لا تقتضي هذا ولا ذاك وانما احتيج الى احد التاويلين لان التساوي لو كان مقتضى
المهية لامتنع رجحان احد الطرفين بالمرجح ايضا لان ما بالذات لا يزول بالغير
قوله كجواز ان يقع لحب كالنار من غير سبب لا يقال قد مر انه مما يظهر بطلانه
بادنى التفات لانا نقول ذلك كان على تقدير كون الحكم بديهيا ولهذا ايده بقوله
ولهذا يحكم به اه ولما كان الحكم هنا نظريا كان ذلك كالاحتمال ما دحا فيه قوله
اذ لا يتصور رجحان الوجود لا يقال ان ترجح الوجود قد يحصل بوجود بعض
اجزاء العلة التامة فاذا تم كل الاجزاء حصل الوجود بالفعل لانا نقول قد اشار الى
جوابه فيما بعد بقوله فالراجح لا يكون الا واجبا على انه اذا فقد جزء من
اجزاء العلة التامة كان العدم اولى ضرورة ان عدم العلة علة العدم قوله
وقد يقال ان تقدم الترجح على الوجود ضروري فانه يقال ترجح فوجد
من غير عكس ومع ذلك فهو لا ينافي المعية الزمانية والقول بان المعروض
مقدم بالذات على العارض انما يتم في العروض الخارجي ولا مجال لذلك بين الترجح
والوجود كما بين الوجوب والوجود ولذلك قالوا بسبق الوجوب الممكن على وجوده
قوله ضروري البطلان لان ترجح الوجود صفة للوجود ولا معنى لقيام صفة
الشيء بغير موصوفه قوله بناء على ان احد الطرفين يمتنع وقوعه مع التساوي
احد الطرفين عام فان التساوي يقتضي امتناع وقوع كل من الطرفين
فاذا كان مقابل الراجح وسواء التساوي والمرجوحية ممتنعا كان الراجح
واجبا لان الواجب ما يكون طرفه المخالف ممتنعا قوله ممنوع سبقه على الوجود
رد على صاحب المواقف الا انه غير وارد لان سبق الوجوب مبني على احتياج
الممكن الى العلة اذ يثبت الوجوب السابق ومعنا لمنازع فكيف لا يمكن منعه
واما قوله على ما يجيء فيرد عليه ان ما يجيء مبني ايضا على الاحتياج المذكور قوله لان

قوله لان الكلام في التاثير بمعنى الايجاد وقد توجه كلام المواقف بان الاثر حال
العدم نفي صرف فلا يصلح ان يكون اثرا للموجود اذ لا اثر فلا تاثير ولا ايجاد
وهذا بعينه ما ذكره الامام من ان التاثير حال العدم بط لانه لا اثر فلا تاثير و
محصوله ان ضمير به يرجع الى الاثر وان لم يذكر لا الى العدم وان ذكر وذلك لان
التاثير يدل عليه لان معناه ايجاد الاثر وقوله ولانه مستمر الى ولان الاثر حال
عدمه مستمر على ما كان عليه قبل ان يتعلق به تاثير وايجاد فلا يستند هو مع هذا
الاستمرار على الحالة السابقة على الوجود الى مؤثر موجد ولا يخفى عليك ان هذا في
الحقيقة راجع الى الجمع بين النقيضين ويمكن ان يقال المعنى انه لا يستند مع
هذا الاستمرار الى مؤثر الوجود لعدم الاثر والتاثير يقتضي اثرا موجودا قوله
لم يكن لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى وقد ينافي بان فيه ايضا صرفا و
المعنى فلا يستند الى مؤثر الوجود والعدم قوله وبهذا تبين ان ليس قوله ولانه
نفي محض وذلك لانه ح لا معنى لقوله فلا يستند الى مؤثر الوجود معنى قوله على
ان المؤثر سابق على الاثر بالزمان يرد عليه ان الاثر اما ان يجب وجوده في زمان المؤثر
ام لا فان وجب لزم وجود الوجوب بلا وجود الممكن وهو محال لان الوجوب صفة
الوجود لكونه تاكده فان لم يجب فيه بل في الزمان الثاني فان كان ذلك الوجوب من
غير سبب لزم الترجح بلا مرجح وان كان بسبب سوى العلة كما هو الح وقد كانت لم يتم له
الوجوب في الزمان الاول وهو ترجح بلا مرجح وان كان السبب غير تلك العلة لزم خلاف
المفروض قوله فالمرجح لا يكون الا عقليا اي ليس يلزم ان يكون خارجيا وذلك لان
المرجح ان كان ترجح من طرفي الممكن ما هو عقلي محض كعدمه فيصلح كاسر العقل لعدم
العلة مرجحا وان كان ترجح ما هو امر خارجي فلا بد من مرجح خارجي كالوجود قوله
او في الوجود الخاص بان يحصل للمهية لا يقال المحذور باق لان الوجود وان كان
خاصا حال له تقدم من الدليل الدال عليه وهو لا يفرق بين الوجود الخاص و
المطلق لانا نقول قد مر ايضا ان الوجود الخاص موجود والمطلق والحصة عارض
لعل ان التاثير بهذا المعنى لا ينافي الحال قوله وبما لا زمان للممكن والحادث
اما الامكان فظ واما الحدوث فلان المراد هنا مسبوقية الوجود بالعدم وسنه

حاله يستمر لا ينفك عن الحادث ابدا **قوله** ويقع العدم باقتضائه بما فانه ينتهي الى حد الوجوب قيل يرد عليه انه لا ينتهي الى حد الوجوب لا يكون بدونه كالاولوية فيلزم الاولوية هذا الطرف وذلك يستلزم انتفاء اولوية الطرف الاول وجوابه ظ وهو انه لا يلزم من ثبوت الاولوية هذا الطرف بالعارض زوال الاولوية الذاتية للطرف الاخر اللهم الا ان يقال اختلاف اسباب الحصول لا يدفع المنافاة على ما ذكروا في توارد العلتين على معلول شخصي **قوله** ترجحا بلا مرجح لا يقال فيه اولوية ذاتية وهي تكفي في الترجيح لانا نقول المفروض جواز عدمه مع تلك الاولوية فيلزم المحذور المذكور **قوله** بل ربما يكون بالعكس لان الوجوب تاكد الوجود فيتوقف تعقله على تعقل الوجود وهو لا يظهر لقوله بل ربما وجه ظ ولهذا تركه هذه اللفظة في التلويح وقد يقال يجوز ان يجعل ربما للتكثير فيجعل كناية عن الكل كما جعل القلة كناية عن العدم ويمكن ان يجاب ايضا بان ما ذكره مفهوم الوجوب يجوز ان يكون عارضا له لا حقيقته فيجوز تعقل حقيقته بدون الوجود **قوله** فالوجوب يصير بالنسبة الى علة ناقصة اه يرد عليه ان حصول الوجوب من تلك العلة الناقصة اما ان يكون بلا وجوب فقد بطل الحكم بان الممكن ما لم يجب لم يوجد واما ان يكون مع الوجوب فيدور او يتسلسل اللهم الا ان يقال الوجوب امر اعتباري لا امتياز عن الوجود في الخارج فالتسلسل غير صح **قوله** وهو معنى الخروج من العدم الى الوجود وبهذا اندفع ما اورده بعض الافاضل من ان هذا التفسير فاسد لان فيه قولا بالواسطة بين العدم والوجود وهو حالة الخروج **قوله** فمعناه بقاء الواجب يعني اتصافه وقعه بحقيقته فلا تغفل ولا تتبع اهواء قوم قد ضلوا واضلوا عن سواء السبيل **قوله** فلا يدخل فيما ذكره الا ما هو من تغير القديم بما لا اول لوجوده يرد عليه انا لا نسلم عدم الدخول فان ما لا اول لوجوده اعم من ان يكون له وجود اولا فان السالبة لا تقتضي وجود الموضوع الا ان المتبادر هو ما له الاول **قوله** واقتصر في الجواب على دفع السند يعني لم يتعرض في الجواب

الجواب ايضا بناء على كون الواجب مختارا بل اقتصر على منع السند فلم يمنع منه كون الواجب مختارا متقدما على اثره تقدما ذاتيا لكن يرد عليه انه لا محل لهذا الكلام ح لانه لا نزاع في كون العالم على تقدير كونه ازليا الى الموجب لانه متفق بين الفريقين على ما صرح به في المواقف وفي هذا البحث ايضا فلا وجه لجعل هذا الكلام اعتراضا الا اذا كان المراد تجويز استناده الى القادر المختار نعم في الجواب عن السند اشارة الى قوة الاعتراض ولهذا قال صاحب المواقف جوزه الآمدي فافهم فان فيما ذكرنا دقة يغفل عنها الشارح واما قوله وهذا مثل حركة اليد والخاتم فمقول التمثيل في مجرد ان تقدم العلة بالذات لا في كل الجهات وقوله فلا بد من اسناد حركة الخاتم الى حركة اليد فلعل ذلك حمل الكلام المعترض على خلاف مراده فلا يصح جوابا عن السند ايضا فلا يفيد ان اقتصر عطف على حمل والمجموع جزء قيد قوله فلا بد منه مناط لعدم الاستغناء **قوله** من غير ان يكون ايجادا تحصيلا ما لم يكن حاصلا الا ان يقال الظاهر ان يقول من غير ان يكون ايجادا تحصيل الحاصل لانه المحذور اللازم من التاثير في حال البقاء لانا نقول انه ناظر الى قوله فيتعين ان يكون حال حدوث الى قوله فيكون حادثا والحادث هو ما يكون حاصلا بعد ان لم يكن حاصلا وحصوله مسبوق الوجود بالعدم **قوله** قلنا امتناع عدم الاثر لا ينافي امكانه الذاتي فان قلت كيف يجوز ان يتخلف المعلول زمانا في الوجوب ولا امكان فان الممكن يجوز ارتفاعه دون الواجب قلت اللزوم انما ينافي امكان ارتفاع اللازم عن الملزوم لا امكان ارتفاع اللازم في نفسه فان هذا الامكان لا يستلزم الامكان الاول لان حصول اللازم في نفسه شيء وحصوله مع الملزوم شيء آخر فجاز ان يكون احد الارتفاعين ممكنا والآخر مستحيلا وفي هذا تاييد ما مهدنا من ان جواز زوال الاثر نظرا الى ذاته لا يستلزم جواز الزوال في نفس الامر لجواز ان يكون لعلة مقتضية لمنع زوال الاثر **قوله** فصفات الواجب وان كانت مفتقرة الى ذاته لا تكون اثارا له ورد عليه ان صفات الله تعالى اذا كانت ممكنة موجودة لا بد لها من موجد وليس غير الذات فكيف

لا يكون اثارا له والجواب ان معنى كلام الاشاعرة هو ان علة الاحتياج الى الفاعل يتصور
منه الاثر هو الحدوث وبعبارة اخرى علة الاحتياج الى ما يجعله اثرا من اثاره
هو الحدوث واما علة الاحتياج الى فاعل يحتاج الشيء اليه ويكفي فيه الامكان
والصفات من هذا القبيل فمرادهم علة الاحتياج الى المؤثر دون ان يقولوا
الى الفاعل الخ من الاشتغال بهذا المعنى **قوله** وليس يجوز ان يكون اضافيا محضا
انما قال اضافيا محضا لان الاضافي قد يعارضه يجوز ان يكون جوهرا كالاب
مثلا **قوله** فذلك الشيء ان كان مما يتعلق وجوده بالغير اي بكونه ما لا يعقل فعلى هذا
يكون الامكان بالقياس الى الوجود بالعرض والمفروض ان الامكان بالقياس الى
الوجود بالذات لانا نقول قد يكون للشيء وجود بالذات ووجود بالعرض فان العرض
مع وجوده في نفسه له وجود للموضوع فالامكان قد يعتبر بالقياس الى
كل منهما واما ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فسيأتي
الكلام عليه مشبعا ان شاء الله **قوله** كالاضافة المضاف اليه كبنوة زيد مثلا فان
البنوة من حيث كونها بالقياس الى زيد يكون صفة لزيد **قوله** اذ لا علاقة له
لشيء من الموضوعات مع انه لا يجوز امكانه قائما بموضوع لا قائما
بنفسه لئلا يلزم المحذور وتقرير الجواب **قوله** لان الاشكال عائد بان يقال
لا نم ان الامكان امر موجود حتى يحتاج الى موضوع يقوم به فان قيل كيف
يعود الاشكال فان محصول ما ذكره من كلامهم ان مرادهم بكون الامكان عرضيا
مستدعيا للمحل الموجود هو اقتضاء التعلق بالموجود في الخارج وذلك
التعلق يقتضي سبق وجوده لكل موجود له وجود بالعرض قلنا يجوز ان يكون
ذلك السبق سبقا ذاتيا لا زمانيا فلا يلزم كون كل حادث مسبوقا بمادة ومدة
ثم كلام الشارح على تقدير تمامه يندفع عنه ما اورد من ان تعلقه بذلك الشيء الذي
هو موضوعه تعلق ذهني لا خارجي فلا يدل على وجوده في الخارج **قوله**
ولانه لو ابتت ان امكان الحادث يرد عليه انه على تقدير ابتنا امكان الحادث
لا يلزم ما ذكره من الالزام اعني عدم الاحتياج الى ما ذكره من التفصيل لان من
شنب عرضية الامكان بما ذكره من الوجهين المستقلين لا يذكر التفصيل في

ان يكونا

في استدلاله فكيف يلزمه ذلك **قوله** والجواب عنه ظاهر فان المراد من قوله لو
اثبت اه اي لو اثبت عرضية الامكان في هذا التقرير المنقول من الحكماء
لا مطلقا كما بينا **قوله** والمعنى المشترك من التقدم بالعلية والتقدم بالطبع
قد يقال له التقدم بالذات وبين في شرح المواقف بان الترتيب العقلي
الناشئ من الاحتياج المصحح لاستعمال الفاء بينهما داخل على المحتاج
ولا يخفى عليك ان هذا لا يوجد في تقدم الواحد على الاثنين فان الفاء
يقتضي التعقيب بلا مهلة وليس ترتيب حصول الاثنين على الواحد
كذلك بل هو موقوف على واحد آخر ايضا **قوله** وكان هذا مبني على ان الكل
عائد الى التقدم بالعلية وبالطبع وبالزمان اه الاولى تركه مطلقا وبالزمان
كما نص المتن لان فيما ذكره من الوجه الثاني لم يذكر ما يدل على اشتراكه
الثلثة في المعنى **قوله** والا لصدق على كل شيء بالنسبة الى الاجزاء لا يقال لا نم وجود
هذا المعنى في كل شيء لان المعنى المذكور هو ان للمتقدم امرا لا يوجد للمتأخر
وهو يقتضي المتقدم والمتأخر فلا يوجد فيما نحن فيه لانا نقول ان المتقدم
والمتأخر ماله التقدم والتأخر فيتوقفان على تحصيل معنى التقدم فتحصيل
معنى التقدم بهما يكون دورا **قوله** فيحتمل ان يكون مشتركا لفظيا اللهم الا ان يدعى
الوضع في التقدم دون الكل مشتركا لفظيا بان يقال التقدم موضوع بازاء
ذلك المعنى اعني مفهوم الامر وغير موضوع في الاخر كذا وانه يحكم بحثه **قوله**
في ورك التنبيه على ان كلا من الوحدة والكثرة مغاير لكل من الوجود والماهية
ذكر مغايرة الكثرة للماهية غير مناسب هنا لانه لم يذكر امرا يستلزم توهم اتحادهما
معها بل يحاول التنبيه على المغايرة **قوله** لا يقطع لوجود الصانع انما يدل على
مغايرة الوحدة للوجود لا للماهية والمدعى مغايرتها لكل منها اللهم الا ان يقال
لما كان المهم بيان مغايرة الوحدة للوجود اقتصر عليه **قوله** فان لم يكن له
مفهوم سوى عدم الانقسام ان اراد من المفهوم الحقيقة فيلزم ان يكون
للنقطة حقيقة غير عدم الانقسام فيلزم كون النقطة مركبة وهم قائلون
ببساطتها ماهية ووجودا وان اراد الاعم فلا نم ان لا مفهوم للوحدة سوى

عدم لانقسام فان لها مفهوما آخر غير ما ذكر وهو ما به يقال على الاشياء انها واحدة

قوله كما يقال وحدة وحدة ووحدة كثيرة الجميع مقول واحد فيعرض هذا

المقول قد وجد عروض الوحدة لنفسها وليس المراد من قوله وهكذا كثيرة

ابدا وهذا مثال آخر فلا يرد انه غير مناسب للتمثيل وخارج عن المقصود قوله

فان الزيادة عليه ممكنة ابدا وبهذا اى بقيد ابدا يندفع ما يتوهم من ان الزيادة

على الدائرة ممكنة ايضا بان يزداد في مقداره من غير ضيق وان الشمعة المجعولة

دائرة قد يمكن توسيع دائرتها على ان الكلام في خط الدائرة لا فيها نفسها

والخط لا يقبل الزيادة في الطول لكونه دائرة ولا في العرض اذ الخط لا عرض له

قوله هذا اذا لم يكن معروض الوحدة معروضا للكثرة وان كان اى ان كان

معروض الوحدة معروضا للكثرة لا يقال معروض الكثرة ههنا هو الجزء الساري

ليست صادقة على الكثيرين وقد سبق قبل بان المراد من كونه معروض

الكثرة ان يصدق على الكثيرين لانا نقول ما له هذا القسم الى الكل فان الواحد

بالنوع مثلا ماله نوع واحد فتامل قوله ولم يقل احد بالتفاوت في الاشدية

والاقدمية لكونه غير معقول اما الاقدمية فلان المعقول منها تقدم بعض بالذات

بان يكون مبدأ لما عداه ولا يعرف شيء كذلك في العرضيات واما الاشدية فان اريد

بها الاغلبية بان يكون مقتضى ذاته كامنه الوجود في الواجب فعدم معقوليته

محل بحث فان الوحدة في الوحدة على الاطلاق اتم لكونها مقتضى مهيتها اللهم الا ان

ان هذا راجع الى الاولوية او المراد بالاشدية كثرة الآثار ولهذا جعل كل عدد

اشد مما دونه وهذا المعنى لا يتحقق في الوحدة بل في الاعداد قوله يعني ان الاثنين

عدداه فان قلت كيف يكون الاثنان عددا فان العدد لا يخلو اما ان يكون اولا او

مركبا والاول بح لانه يلزم ان لا يكون له نصف وكذا الثاني لان العدد المركب يجب

ان يعده غير الواحد فكيف يختار انه عدد اول وليس من شرط العدد الاول ان

لا يكون له نصف وانما شرطه ان لا يكون له نصف هو عدد والاثنان كذلك قوله

يوجب حصول نوع آخر من العدد فلو لم يكن الحاصل من الوحدات لم يتقدم الواحد حصول نوع آخر لما ان ضم الحار الى المهية لا يجعلها نوعا آخر قوله كلفظ ان

الجسم كان سوادا وبياضا فصار سوادا محضا وفي بعضها كان سوادا او

بياضا فصار سوادا فح لابد من تقدير كان يقال او بياضا ويقال يجوز ان

يكون السواد الاول ضعيفا فانقلب الى القوي قوله فلم يمكن النقض على هذا

المنع قيل يمكن النقض على هذا المنع وهو انه اذا كان الوجودان واحدا يلزم

وجود الكل بدونه وجود الاجزاء وهو مح وان زعمت ان كل واحد موجود بذلك

الوجود الواحد لزم ان يكون لشيء بعينه حالا في محلين وهو ايضا مح ويمكن

ان يقال ان حال الوجود بالقياس الى المهية ليس كحال العرض بالقياس الى

الموضوع ليمتنع حلوله في المحلين اللهم الا ان يقال المراد من الحصول الاتصاف

فانه يمتنع اتصاف شيئين بصفة واحدة شخصية وقد يقال في امتناع الاتحاد

قبل الاتحاد كان كل منهما متشخصا بتشخص امتازبه عن الآخر فان بقي ذلك

التشخص بعد الاتحاد كانا اثنين لا واحدا اذ الفرض ان كل واحد متشخص

بتشخص امتازبه عن الآخر فهما متشخصان متمايزان لا واحد وان لم يبق ذلك

التشخص بعد الاتحاد فقد زال ذلك التشخص ضرورة زوال التشخص بزوال

تشخص فيكون هذا فناء لاحدهما وبقاء للآخر او فناء لهما وحدوث ثالث ولا يمكن

ان يقال على قياس ما مر في الوجود انهما بعد الاتحاد متشخصان بتشخص واحد

هو نفس التشخصين الاولين لان كلا من التشخصين الاولين كان قد امتازبه

احد الاثنين عن الآخر وهذا التشخص لا يمتاز به احدهما عن الآخر ويرد

عليه ان كون كل من التشخصين الاولين مما يمتاز به احد الاثنين عن الآخر

انما هو قبل الاتحاد فيجوز ان لا يكون كذلك بعد الاتحاد الا يرى ان بقاء الوجودين

لا يستلزم الاثنينية بعد الاتحاد وان كان يستلزمها قبل قوله فيجوز الانفكاك

اعم من ان يكون بحسب الحيز او بحسب الوجود والعدم لا يقال فح يرد النقض

بالاينين المفروضين فانهما غيران مع انهما لا انفكاك بينهما بحسب الحيز ولا

بحسب الوجود والعدم لانا نقول الغيران موجودان جاز انفكاكهما والاينان

المفروضان ليسا كذلك فان قلت فح لا حاجة الى زيادة قوله في حيز او

عدم لاخراج الجسمين القديمين لان المتكلمين لا يقولون بقدم الجسم

قلنا يجب صدق الحد على جميع الافراد الممكنة للمحدود ولا يجب على الممتنعة
كما حقق في تحقيق المحصورات فان الاطراد والانعكاس راجعان الى الكليتين
فالحاصل ان القديمين يمكن وجودهما وان لم يوجدا في الخارج لدليل قام عليه
ولا كذلك الامران المفروضان على ان لا انفكاك بينهما في الوجود والعدم يجوز
بل يجب قوله لان البارى ينفك عن العالم في حيز او عدم تحت التعقل ايضا اه
لا يقال المراد بجواز الانفكاك ههنا هو ما يعم الانفكاك بحسب الحيز او الوجود
والعدم فالمحذور باق لانا نقول ليس معنى قوله او الوجود والعدم ان
ينفك كل عن الاخر في الوجود والعدم معا بل المعنى ان ينفك احدهما عن
الاخر اما في الحيز واما بان يوجد احدهما ويعدم الاخر ولا نزاع في ان
البارى وان لم ينفك عن العالم في الحيز تعقلا لكنه ينفك عنه في الوجود
والعدم بان يتعقل وجود البارى مع عدم العالم ومن ههنا يفهم انه لو بدل
العدم بالوجود لما رد الجواب المذكور بلا محذور قوله وزعم بعضهم انه كاف
في ان عدم تغاير الشيئين اه وذلك لانه اذا كان لا انفكاك من جانب كافيا في
التغاير فلا بد وان يكون عدم التغاير بعدم الانفكاك من الطرفين لان
نقيض الاعم اخص قوله وقد يتوهم من ظاهر عبارة المواقف اه حاصل يتوهم لانه
يجوز ان يحمل قوله فهنهم اه تفصيلا لا تعريفا قوله اعم من ان يكون باعتبار
الاتصاف بالبصر او باعتبار عدم القابلية يعني انه في مفهوم العمى شيئين العدم
وقابليته البصر فالسلب الوارد عليه يحتمل كلا منهما قوله اما السلب و
الايجاب فلا اجتماعهما على الكذب كما في البيعين فان قلت لا اجتماع على الكذب
لانا في تقابل الايجاب والسلب بل المعتبر امتناع الاجتماع في الصدق
فان تقابل الايجاب والسلب اعم من التناقض فان الموجبة الكلية مع السالبة
الكلية متقابلان بالايجاب والسلب مع انهما تكذبان قلنا سيأتيك عن قريب
ان الموجبة الكلية مع السالبة الكلية متقابلان عنده تقابل التضاد الا
انه في صدق تعريف التضاد دون تقابل الايجاب والسلب بحثا قوله وفي هذا
الكلام نظر اما اولا اه يرد عليه انه اذا اعتبر اضافة احد العدمين الى الاخر

الا اخر يكون الموضوع سوى الاخر لا يوجد بموارد على الموضوع والجواب ما يأتي
في قوله واما رابعا فلان الكلام اه فتامل قوله وتقرير الجواب ان التضايف
اعم من مفهوم التقابل وانما لم يذكر التماثل مع ذكره في تقرير السوال
اذ لم يلزم محذور من كون التضايف اعم من التماثل اه ثم قوله وهذا لا ينافي
كون معروض التقابل اعم اه لا يخفى عن تكلف في العبارة الظاهر ان
يقول وهذا لا ينافي كون التقابل اعم من حيث الصدق فان مفهوم
التقابل من حيث هو مندرج تحت التضايف وفرد من افراده
ومن حيث الصدق والحمل اعم منه ولا استحالة فيه فان الحيوان مثلا
من حيث مفهومه مندرج تحت الجنس وان لم يندرج تحته من حيث
الصدق بل يصدق على ما لا يصدق عليه الجنس قوله وفي التجريد
ما يشعر بانه في التضاد الى قوله لانه قال واشدها فيه الثالث في العبارة
النسخة الصحيحة واشدها الثالث وعليه تقريرات رح كلا صفهاني الصا
في لا حاجة الى ما ارتكبه من التكلف قوله ولا نعنون بالايجاب الا ضم السواد
بالنسبة الى الاسود يرد عليه انه اذا اعتبر مفهوم وهم يلاحظ معه نسبة
بالصدق على شيء يكون مفهوم اللا اسود هو مفهوم كما لا يقصد المفهوم
السواد ولا سلب في الحقيقة هنا اذ لا يتصور ورود السلب والايجاب الا
على النسبة فمن زعم ان بين السواد واللا سواد تقابل الايجاب والسلب فقد
سهى الا ان بنى ذلك على النسبة والنظر الى اللفظ ويمكن ان يقال ان رح بنى
كلامه على ما نقل من محققي الحكماء من ان المتقابلين ان لم يحتملا الصدق و
الكذب اه وهذا ظاهر من كلام ابن سينا قوله وهذا لا يتصور في التضايف ولا في
الملكة والعدم وانما لم يذكر التضاد لما مر من ان تقابل التضاد قد يجري
في القضيتين كما في الموجبة الكلية والسالبة الكلية قوله لان غاية الخلاف
انما يكون بين الطرفين ومن هنا علم اندفاع ما يتوهم انه لم لا يجوز
ان يكون شيئان متساويين ويكونان معا في غاية الخلاف الثالث وذلك لان
طرف الشيء الواحد لا يكون اكثر من واحد وتعدد اطراف المضلعات

يكون اطراف المعدود في الحقيقة قوله فكان هذا مراد كلامه بقوله اذا طرف
الوحدة يعني ان المراد من الوحدة الوحدة العددية المتكثرة لا نفس الوحدة قوله فلانه موضوع
المتقابلين لا يلزم ان يكون واحدا بالشخص اه يرد عليه ان المتبادر من تعدد
المتقابلين هو الوحدة الشخصية لان امتناع الاجتماع انما يتصور فيها والا
ففي الموضوع الواحد بالجنس او بالنوع يجوز اجتماع المتقابلين وبعد تو
الظ ان كلامه هذا مبني على ما سبق من التعميم المنقول من ابن سينا قوله واما
الكثرة فلانه ان اريد ان ذات الكثرة متقومة اه يرد عليه ان المراد تقوم ما صدق
عليه الكثرة بما صدق عليه الوحدة وهذا المعنى مما اعترف به الشارح ايضا
لما سبق عن قريب من قوله واما اتفاقهم على نفي التقابل اه وعدم الوجود
في الخارج لا ينافي ما ذكرنا قوله كالابيض الحلو فان فيه البياض واللابياض
اما البياض فظ واما اللابياض فلاشتماله على الحلاوة التي توجد فيه اللابياض
فقد اجتمع المتقابلان بالايجاب والسلب في الوجود وانه ممتنع في الصدق وذلك
لان موضوع البياض البياض الخاص وموضوع اللابياض هو الحلاوة قوله
متحصل من انضمامها يجتمع مع الواحد في المعدود فلم يكن بين الواحد والعدد
تقابل ومحصوله ان مرادهم من نفي التقابل بالكلية انه لا تقابل بين الكثرة
والوحدة التي جزؤها الا بالعرض ويرد عليه انه ان اراد نفي الاجتماع
في الوجود فمع انهما اعتباران عقليان لا يتصور تقابل الايجاب والسلب لانه
فيه امتناع الاجتماع في الصدق على امر وان اراد الاجتماع في الصدق فظ
ان الجزء من الاعداد لا يصدق على الكل واما صرف قوله والكل ضعيف جميع
الى ما نحن فيه فيمتنع كلام المتن كما لا يخفى على ما طريه اللهم الا ان يقال ان التقابل
الممكن بين ذات الكثرة والوحدة انما هو ما عدا التقابل بالايجاب والسلب
اذ من البين ان سلب الشيء لا يكون جزءا منه قوله ونفاه الامام الى قوله
والكل ضعيف الظ ان المراد من قوله والكل ضعيف ما نفاه الامام اما اولا
فلانه لا نزاع في ان غاية الخلاف حاصل بين الكثرة والوحدة واما ثانيا فلان
موضوع كل من الوحدات انما يكون جزء موضوع الوحدة الطارية اذا تعينت

بقيت تلك الاشياء باعيانها وحصل من اجتماعها مجموع هو معروض الوحدة
واما اذا زالت تلك الاشياء التي كانت معروضة للكثرة وحصل شيء آخر هو
معروض الوحدة كما فيما نحن بصدده فلا يكون موضوع الكثرة جزءا من موضوع
الوحدة الا ان هذا منع غير ضائر لانه لم يتحد موضوع الوحدة والكثرة
بل انعدم موضوع الكثرة وحصل امر آخر هو موضوع الوحدة فح لا يمكن
التضاد ايضا فتكون المناقشة في العبارة قوله لانها خارجة عن
المعلول اه لا يقال اذا اعتبر الترتيب على ما ح عليه في الوجود يكون
الشروط داخلة في المعلول لانا نقول فح يدخل الفاعل والغاية ايضا
فلا معنى للاخراج نعم يرد عليه ان ليس المراد من كونها جزءا انها جزء
لها حقيقي بل معناه انها من تتمتها وداخلة في عدادها وهذا القدر كاف
في الاعتذار عن ترك افرادها بالذكر قوله فانه بالنظر الى المادة لا يكون
الا بالقوة وبالنظر الى الصورة اه يرد عليه ان الوجود لا يتصور
بدون الوجوب فان الشيء ما لم يجب لم يوجد على ما حقق في موضعه فمدخلية
الشيء في الوجود يستلزم المدخلية في الوجوب فلا يظهر الفائدة في
زيادة الوجوب على وفق كلام ابن سينا والاشكال غير وارد لان المادة
التي تلحقها الصورة ليس وجود الشيء معها بالفعل نظرا الى ذاتها بل مع اعتبار
عارضها ويمكن ان يقال مدخلية الشيء في الوجود لا يستلزم المدخلية في الوجوب
فان الوجوب تأكد الوجود على ما مر واشار اليه الشارح بقوله ما يكون
وجود الشيء معه بالفعل البتة فان قوله البتة اشارة الى التأكد فاذن
لا يلزم من مدخلية الشيء في اصل الوجود مدخليته في تأكده الا يرى ان الوجود
من الفاعل والتأكد مع ساير العلل والشرائط واما دفع الاشكال بما
ذكر فهو عبارة اخرى عن هذا المعنى لان معنى البتة عدم الانفكاك فالمادة
التي تلحقها الصورة وقد ينفك عن اللاحق مع فيه اعتبار قيد زائد لم يذكر
في التعريف قوله والمادة ما يكون معه الشيء بالقوة في الجملة وح لا يرد عليه
ما اورد من النقض بالمادة التي تلحقها الصورة لان تلك المادة يصدق عليها

انها ما يكون الشيء معه بالفعل في الجملة اي في بعض الاوقات وهو الوقت الذي تنفك
عنها الصورة وقد يقال ان بعض المواد يلزمها الصورة مطلقا كالمادة الفلكية
وهو مردود لان الكلام في المادة والصورة الواقعتين في اجزاء الماهية لا في
الاجزاء الخارجية وان دفع الصورة هنا ثم قوله ان الجزء الغير الممتاز من الصورة
يرد عليه جزء الصورة المركبة بالحقيقة مادة لها فلا خلل في صدق تعريف
المادة عليه والجواب ان هذا كلام الشارح هنا هو ما تقدم من كلامه حيث قال
المراد من المادية والصورية الى قوله وما ينسب اليهما من الاجزاء وهذا صريح
في كلام المتن فقد جعل جزء الصورة صورة وجزء المادة مادة وبهذا اندفع
ما يتوهم من ان اعتبار القوة في الجزء الممتاز من الصورة انما هو بالنسبة
الى كل المعلول واما بالنسبة الى بعضه الذي هو صورة له فهو بالفعل وهو المراد
اذ المراد بها الشيء الذي هو صورة له بالفعل والحق في هذا المقام ان يقال
ان جزء الصورة صورة للجزء من المعلول كما ان جزء المادة كذلك الا ان جزء صورة
الجزء يصدق عليه تعريف المادة بالنسبة الى الكل ولا يحتاج الى ان يقال
لاضافتهما فيعتبر فيهما قيد الحيثية قوله ولا يجوز ان يراد بالقوة الامكان حيث اظهره
لانا في الفعل او الانفعال لانه لزوم الفساد وذلك لان المفهوم كما وجد به
كلام القوم ان الصورة ما يكون معه الشيء بالفعل البتة والمادة ما يكون الشيء معه
فقط يذكر على الاخير فاستقام التعريفان لانا نقول فحينئذ يكون المادة اعم من
الصورة ضرورة ان الامكان لا ينافي الفعل فيكون الفساد واظهر لان تعريف
المادة كما يصدق على جزء الصورة يصدق على نفسها ايضا ضرورة صدق العام
على الخاص والجواب ان المراد من الامكان هنا ما يقابل الوجوب بمعنى سلب ضرورة
الوجود فلا يصدق على الصورة لوجوب الشيء معها والوجوب ينافي الامكان
بهذا المعنى لا يقال يلزم جواز ان يكون الحجر مادة للانسان ضرورة ان الامكان
بهذا المعنى يتناول الممتنع ايضا لانا نقول المادة ما يكون جزءا من الشيء ولا يجب
وجود الشيء معها فيخرج ما ذكروا مثاله قوله واذا كانت العلة التامة مشتملة على
المادة والصورة الى قوله واحتياج المعلول اليهما وبهذا اندفع ما يتوهم

ما يتوهم من ان المعلول اذا كان مركبا بجميع اجزائه العلة عينه بكونه جزءا من
علته التامة والجزء لا يكون محتاجا الى الكل بل الامر بالعكس فاطلاق لفظ العلة
عليها غير صحيح اللهم الا ان يقال ان ذلك اصطلاح آخر وليس مبنيا على
كونها علة بالمعنى المذكور اعني المحتاج اليه قوله لكان وجوده بعد ذلك ترجيحا
بلا مرجح فان قيل الترجيح بلا مرجح بمعنى الوجود بلا موجد غير لازم
وبمعنى ترجيح المختار احد مقدوريه بلا داعية غير مستحيل قلنا قد قيل
هذا لازم لانه اذا جاز عدمه فلا شك انه في زمان عدمه لم يوجد شيء في
الزمان الذي وجد فاما ان يوجد بايجاد شيء اياه او بدونه فالاول يستلزم ان
لا يكون الجميع جميعا ضرورة ان الايجاد من جملة ما يتوقف عليه الشيء والثاني
يستلزم وجود الممكن بلا موجد ضرورة انه وجد بلا ايجاد وهذا مردود
عند الشارح بناء على ان الايجاد لا ينبغي ان يكون من جملة ما يتوقف عليه
الشيء ضرورة انه نسبة بين العلة والمعلول متأخرة عنهما في الذهن وفي
الخارج معدوم ويرد عليه ان كون الايجاد غير متحقق في الخارج لا ينافي
توقف الوجود عليه كارتفاع المانع مثلا قوله قلنا ذلك في العلل المعدة يرد
عليه ان العلل المعدة جزء من العلة التامة فانتفاؤها يستلزم انتفاء العلة فالاشكال
باق بحاله وجوابه يظهر من تحرير معنى تأثير المعد وذلك لان العلة المعدة
تأثيرها في المعلول من حيث وجودها وعدمها فيجب ان يوجد ثم يعدم وبهذا
الاعتبار جزء من العلة التامة فتدبر قوله فالاب بالنسبة الى الابن ليس الا معدا
للمادة لا يقال لو كان الاب معدا لما ذكر لوجب ان ينعدم الاب حال قبول
المادة للصورة لانا نقول قد اشار الى جوابه بقوله وانما يؤثر في حركات
وافعال تقتضي ذلك ومحصوله ان كون الاب معدا للقبول باعتبار كونه
علة لما هو معد اعني تلك الافعال والحركات فان قلت لو كان الاب علة لما ذكر
من الحركات والافعال لوجب ان ينعدم الاب حال انعدام تلك الافعال
لما قررته من ان انعدام المعلول يوجب انعدام العلة قلت ذات الاب من
حيث ذاته ليس علة لتلك الحركات والافعال بل لقصده ودواعيه مدخل

فيها فيكون العلة مركبة فيمتنع بامتناع جزئها **قوله** والممتنع عنه لا يكون علة فيه

بحث فانا لا نم ان الممتنع عنه لا يكون علة فان العلية لا تستلزم الاحتياج

اليها لجواز ان يكون التعيين من جانب العلة ويكون الاحتياج الى المطلق

كما سلف والجواب فان التعيين من جانب العلة انما يكون حيث يكون المعلول

محتاجا الى علة لا بعينها ففي المثال المفروض اذا وقع المعلول الشخصي

بعلة معينة لم يكن لذلك المعلول احتياج الى علة ما والمذكور فيما سلف من

ان الحاجة المطلقة من جانب المعلول والتعيين من جانب العلة فمعنى قوله والممتنع

عنه لا يكون علة اي الممتنع عنه في ايجاد المعلول الشخصي اه اما في الواحد

النوعي فممنوع لان المعلول متعدد حقيقة واشار اليه بقوله لان الواقع

بكل منهما فرد آخر فانه يجوز ان يصدر عنه اشياء ويكون علة لكل منهما مفهوما اه

مفهوم العلية لكل منهما اعتبار حاصل بعد صدور المعلول لان ملخصه نسبة

العلة الى المعلول وهذه الحالة حاصلة قبل الصدور او نقول المراد من العلية

صحة الصدور وهي قبل الصدور **قوله** لان الممتنع من اجتماع النقيضين

صدقهما الى قوله ولم يلزم صدق قولنا صدر عنه او لم يصدر عنه اه فيه منع

فانه اذا صدر عنه او صدر عنه ما ليس ا صدق ان يقال صدر عنه او لم

يصدر عنه فيلزم اجتماع النقيضين على زعمه بطريق حمل المواطاة

والجواب ان المطلقتين لا تتناقضان **قوله** او بكل منهما اضافة فانها فان قلت

المحذور باق فان النقطة المركزية اذا قام بها محاذاة لكل من النقط المفروضة

كان لها محاذيات بعدد النقط فيلزم صدور الكثير عن الواحد قلت لا يبعد

ان يقال انه ما قام بها محاذاة واحدة ولكل من النقط محاذاة على حدة لكن تتعدد

محاذاة النقطة المركزية بالاضافة الى سائر المحاذيات على حياله وحده كل

من الصفة الاضافية وتعددها باعتبار المتعلق **قوله** والجواب ان المراد انه لا يصح

الحكم بالسلوب والاضافات في نفس الامر اه اورد عليه ان الكلام في كيفية

صدور الكثير من الواجب الواحد لا في الحكم به لان هذا المطلب جليل لا بد

من تصوره وان لم يكن حكم ولا حاكم ويمكن ان يقال انه لو صح صدور الكثير

قلنا توقف الصدور على وجود العلة ... الا ان يدعى ان العلية ... فيلزم صدور المعلول

من الواحد باعتبار السلوب والاضافات لصح الحكم بالسلوب والاضافات فان صحة

الحكم بها من اللوازم لكونها دالة فنفي اللازم ليدل على نفي الملزوم **قوله**

وعن الثالث اما الثالث بان فرض المبدأ الواحد للحركتين اه فيه انه يلزم انقسام

مكان النقطة الى مماسها الطرف الذي يليها من الحركتين ضرورة ان ما يماسها

طرف منه الحركة غير ما يماسها الطرف الآخر من الحركة الاخرى **قوله** واما

ان مراده انها علة لكل من المركب اما بنفسها او بجزئها ومن تأمل في هذا

التقرير ظهر له ان الجواب بان ما قبل المعلول الاخير لا يكون علة موجبة للسلسلة

باسرها مستقلة بالتأثير فيها حقيقة والا يلزم كونه علة لنفسه مردود

لان عليته بمعنى انه جزء يتحقق السلسلة عند تحققها ويقع بكل جزء منها

جزء منها وذلك لان معنى علة الكل على ما هو المفروض انه علة لكل جزء من

المركب اما بنفسها او بجزئها بحيث يكون كل جزء الى آخر ما ذكر في التقرير

غايته لزوم الشيء وهو لم يبطل بعد **قوله** بل الجزء الذي هو ما قبل

المعلول الاخير متعين للعلية لان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد

السلسلة فان قلت لا نم ان غيره من الاجزاء لا يستقل بايجاد الجملة لان

علة هذا المجموع ايضا مستقلة بمعنى انها لا تحتاج الى معاونة علة خارجة

وان احتاج الى المعلول قلت هذا غير وارد لان علة هذا المجموع

الذي هو علة لمجموع ما بعد المعلول الى غير النهاية يحتاج في ايجاد

السلسلة الى معاونة علة خارجة ضرورة ان المعلول الاخير ايضا من

السلسلة وهو انما يحصل لمجموع كالاول الذي هو المعلول للمجموع الكل وهو

علة خارجة عن المجموع الذي هو جزؤه ضرورة ان الكل خارج عن الجزء

وعدم دخل المعلول الاخير في الايجاد لا يقدح في ذلك **قوله** وكذا

معلومات الله ومقدوراته ومعنى لا تناهيها انه لا ينتهي الى حد الا ويحتمل

مقدورات المقدورات العقلية واما في المعلومات فلا وذلك لان علمه شامل

لجميع الامور الموجودة والمعدومة الممكنة والممتنعة ولا شك في عدم

التناهي بالفعل لا بالمعنى المذكور اذ يلزم منه ان يكون بعض الاشياء غير

لجوازا م

معلوم له بالفعل وان جاز ان يعلم فالاولى ان يجاب بان في الاعداد قلنا لا
كذلك فان لها شيئا قبل وقوعها لا يعلمها الله واقعة والا يلزم الجهل ضرورة
عدم الوقوع بعد وقد مر في بحث العلم وانما يعلمها واقعة وقت الوقوع
نعلم ان ما علم الله بالفعل متناه اذ لا يمكن الزيادة على غير المتناهي مع
انه هذا الشيء المعلوم على هذا الوجه يحدث في الاستقبال فيلزم الزيادة
المذكورة فتامل قوله قلنا نعم الا ان المراد انه لا بد ان يكون بازاء كل
معلول له علة او وحاصله انه اذا جعل بازاء كل معلول ليس علة لها اذا جعلنا
بازاء المعلول المحض علة ما قبله لا احد معلول له بلا علة فلو جعلنا
بازائها علته التي بعدها بقي معلول له ذلك الى ان تقف فلو لم ينته الى علة محضة
بقي المعلول له بلا علة فيلزم عدم التكافؤ قوله من خواص العدد المتناهي
ان جعل قوله المتناهي صفة لا شبهة فلم وجهنا على ان العدد ما يتصف بقيد
حاشيته وهو يقتضي التناهي وان جعل صفة مميزة فيرد عليه ان اريد
مطلق العدد الى الزوج والفرد حصر عقلي دائر بين النفي والاثبات مع
ان تخصيص الدليل وهو من داب العلوم الظنية واما قوله فلان كل عدد
فهو قابل للزيادة فلان الظاهر انه ايضا مبني على ما ذكره من تغيير العدد ويحصل
المنع ان ذلك التغيير انما هو على تقدير تناهي الاعداد قوله لان الالف
من نفس الاحاد اقرب الى التناهي وذلك لان محصول الاستدلال استلزام
تناهي الالف منه تناهي الالف ولا شك ان تناهي الاحاد اظهر من تناهي الاعداد
اذ فيها شائبة كثرة بخلاف الاحاد قوله لان معناه ان ما فوق كل الف من الاحاد مثلا
عدة الاوف في مائة الف مائة وعدة الاحاد مائة الف فيقع بازاء كل واحد
من عدة الالف الف من عدة الاحاد ويلزم منه وقوع المائة بازاء الالف الواحد
ولهذا قال فيما بعد فهي اضعاف عدة الالوف تسعمائة وتسعة وتسعين مرة وذلك
لان زيادة المائة على الواحد تسعة وتسعين مرة واذا اعتبر في الالوف يكون

المقصد الخامس في الالهيات

كما ذكره قوله المقصد الخامس في الالهيات اي المباحث المتعلقة بذات الله وما
تعلق المباحث بالشيء اعم من ان يكون ذلك الشيء موضوعا فيكون المباحث

المباحث او محمولا فيها ويعلق المباحث بذات الله من القبيل الاول وبالتنزيهات
من القبيل الثاني فان قلت قد ذكر من المباحث المتعلقة بالذات كونه مخالفا
لسائر الذوات وهو مندرج في التنزيهات كما مضى فدار عنها قلت المراد
من التنزيهات سلب امور معينة مما لا يليق بالواجب وهو وابتاء المخالفة
ليس منها وان كان يلزمها سلب التماثل واما التوحيد فالمقصود منه
نفي الكثرة بحسب الاجزاء والجزئيات ولهذا عبر عنه الشارح في العنوان
بقوله الاول في نفي الكثرة ولا يمكن درجها في الصفات لان المراد صفات
وجودية ولا اضافة ليست منها قوله فلهذا جعل المقصد ستة فصول وان
الفصول سبعة لا ستة كما لا يخفى على من تتبع المتن والشرح قلت انما وقع
ذلك من غلط الناسخ فان تعاريف الافعال وقع فيه الفصل هكذا بلا
عنوان وهي لكن لما وقع ذلك بعد فصل الافعال الذي هو فصل خامس
زعموا انه فصل سادس وجاؤوا بالتعريف والتوصيف والا فتعاريف
الافعال ينبغي ان يكتب فيه هكذا فصل في تعاريف الافعال دليل ذلك
من الفصول المعهودة في صدر المقصد ويؤيده ما قلنا قول الشارح هناك
فعقدنا لها فصلا وسميناه فصل تعاريف الافعال ومن غفل هذا فقد
رسم سبعة بدل ستة وجعل فصلا سبعة قوله وان كان ممكنا فلا بد له من علة او بعدم
قيل عليه الثابت بالبرهان ان له علة لا ان له علة موجودة وانما يلزم ان
لو بين ان الماهية من حيث لا يعتبر مع الوجود لا يوثر وان الوجود
من حيث هو لا يوثر ولئن سلم بطلان الكل فلا نسلم بطلان الاول كيف والمتكلمون
قاطبة زعموا ان الماهية الواجبية علة الوجود والحكماء عند ظ فانه لما تقرر
عند الحكماء ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد طويت هذا البيان والوجود عندهم
من المعقولات الثانية قوله وننقل الكلام اليه فاما ان يلزم الدور او التسلسل
فان قلت نقل الكلام اليه يقتضي ذكر احتمال آخر وهو ان نقول فاما ان يكون
واجبا فهو المرام واما غير واجب فيلزم الدور او التسلسل المحال لانا وكانتها،
الى الواجب ولا يمكن درج هذا القسم في لا انتهائه الى الواجب لان لا انتهائه،

يستلزم ثبوت الواسطة قلت يمكن ان يدرج فيه بيان ذلك ان علة الممكن اذا كان
واجبا يكون الموجود الذي لا شك وجوده منتهيا الى الواجب فيندرج في
كلامه انتهائه الى الواجب قوله والمتكلمون لما لم يقولوا بتقدم شيء من الممكنات قيل
عليه هذا مستدرك وغير محتاج اليه لان الثابت بالدليل كما ذكر قديم لا يفتقر
الى سبب وذا لا ينافي وجود قديم آخر في الجملة كيف وكثير من اهل الملل
قائلون بالحدوث الذاتي ويطرح بعض الحكماء وهم القائلون بالمجردات كالفنكر
وكالامام الراغب كالاصفهاني والجواب ان اللازم من الدليل المذكور انتهاء الحادث
الى القديم واما كون ذلك القديم بحيث لا يفتقر الى سبب اصلا فلا يلزم من
الدليل فاراد ان يتم ذلك بقوله والمتكلمون لما لم يقولوا بتقدم شيء من الممكنات
كان اثباته الا انه يرد على هذه الكلية ان المتكلمين من الاشاعرة ومن حذو
حذوهم يقولون بتقدم الصفات ولا شك في انها ممكنة فقولهم القول بتقدم شيء
من الممكنات ويمكن ان يقال ان هذا منع لا يضر في اثبات الواجب ضرورة ان
القول بتقدم صفات الله يستلزم القول بالاله القديم على انه يمكن تخصيص قولهم
شيء من الممكنات بالممكنات المستقلة اذ الكلام في قديم مستقل يصلح علة للحوادث قوله
اما اولا فلما مر في مسئلة حدوث العالم يرد عليه ان ما مر في تلك المسئلة احد ان طريق
التطبيق وطريق التضايف وكل منهما من ادلة ابطال التسلسل على طريقة المتكلمين
فالمحصول ح انه لا يرد عليه ما يجوز ولا كاستلزام الشيء فبعيد ان يقال في
الاستدلال الثاني انه يدور او يتسلسل وهو محال لا حاجة الى هذا السؤال والجواب اللهم
الا ان يراد مجرد التنبيه على ما هو العمدة في طريق ابطال التسلسل والغاية المترتب
عليه فان قلت ما وجه تخصيص كلا يرد بطريق المتكلمين مع انه يرد على الحكماء
ايضا ولا يندفع بمجرد القول بانه مبني على استحالة الدور والتسلسل ضرورة
انهم قائلون بجواز التسلسل في مثله قلت لانهم صرحوا بان الممكن لا بد له من علة فقد
اشاروا الى ان بطلان التسلسل انما هو في العلل لا في المعدات قوله وفيه نظر
لانه مجرد كاستغنائه عن الغير اه اعترض عليه بانه اعترف في شرح المقح
ان توقف وجود الممكن على علة موجبة ضروري واضح من ملاحظة مفهوم

مفهوم الممكن وهو ما لا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته فتجويز وجود الممكن هنا
بناء على مجرد الاتفاق ينافي دعوى الضرورة منه والجواب عنه ظ فانا سلمنا
ان هذه المقدمة ضرورية الا ان الكلام في انه هل يمكن اثبات الواجب بدون
ملاحظة هذه المقدمة وهذا كالاستدلال بما اورده صاحب التنقيح في ضمن
المقدمة الرابعة من المقدمات الاربع واعترض عليه ان رجع عما ذكره ههنا قوله
وان اريد مجموع الممكنات من حيث هو فلا بد من بيانه وهو لم يذكر في هذا الاحتمال
فيجوز استنادا بعضها الى بعض لان استنادا البعض الى البعض انما يتاتى
اذا اعتبر الممكنات باسرها كما في الكل الافرادي واما اذا اعتبر مجموع الممكنات
كما في الكل المجموعي فلا مجال لذلك فلهذا قال لا بد من بيان ان علته ليست نفسه اه
فان قلت الكلام فيما اذا لم يكن في الموجود واجب فعلى تقدير ان يراد مجموع
الممكنات يكون تقدير الكلام هكذا لو لم يكن في الموجود واجب لكانت باسرها
ممكنة فيلزم وجود جميع الممكنات لذواتها وهو محال فانه اورد بانه لم لا يجوز
ان يكون نفسها فهو عين المحذور الذي هو وجود الجميع لذواتها واما التعرض
للجزء قلت معنى كلامه انه لا اقتصار على نفي ان يكون العلة ذاتها ح لا يكفي بل
لا بد من التعرض لنفي كون الجزء علة ايضا قوله ممكن بطريق الاولى وجه الاولوية
ان كل واحد ممكن محتاج الى الغير والمجموع محتاج الى كل واحد محتاج
والمحتاج الى المحتاج احوج قوله الوجه الثالث مجموع الممكنات ممكن وكل
ممكن اه الفرق بين الوجه الثاني والثالث هو ان الثاني باعتبار انتفاء العلة المستقلة
والثالث باعتبار العلة الموجبة وانه لا احتياج فيه الى التعرض لنفي ان يكون
العلة نفس المجموع لان مجموع الممكنات لا يمكن ان يجب وجوده بالنظر الى نفسه
والا لم يكن ممكنا بل واجبا لان ما وجب وجوده بالنظر الى ذاته واجب قوله
ولا خفاء في رجوع هذا الى بعض ادلة ابطال التسلسل وانما لم يذكر الرجوع
في الوجه الثالث لانه لما كان الثالث في قوة هذا كان رجوع هذا رجوع ذاك
في الحقيقة واما ورود المنع بابداء المعلول المحض فالظاهر انه ايضا غير مختص
بهذا التقرير بل يرد على الوجه الثالث ايضا فقوله اي يجب وجود المجموع

ناظر الى الثالث وقوله ولمنع قدوه ناظر الى هذا وتحقيقه تخصيص الكل رجاع
بعينه ثم ان اندفاع المنع خاص بتقرير بعض الافاضل في شرح المواقف
والكلام المشبع ما ذكرنا في المقصد الثاني في بحث ابطال التسلسل قوله الرابع
ان العلة التامة للحادث عدم سقطنا هذا الوجه عن ابطال التسلسل واضح لان
علة الحادث اذا كان واجبا او مشتملا عليه فمتى انقطع التسلسل عنده قوله
ومبنى الكل على ان افتقار الممكن الى الموجد والحادث الى المحدث ضروري
فان قيل الكلام في الوجوه الاقناعية فلم هذا يكون الوجوه قطعية قلنا
القطع هو احتياج الممكن او الحادث الى الموجد او المحدث ولا يلزم منه
ان لا يكون ذلك الموجد والمحدث محتاجا بل يجوز ان يكون جوهرا روحانيا
من جملة الممكنات على ما يزعم الفلاسفة والى هذا اشار بقوله فان قيل اه قوله
وكونه ملجأ الكل عند انقطاع الرجاء الى قوله ولئن سألتهم من خلق السموات
والارض اه شروع في الاشارة الى كونه من المشهورات ثم وجه انقطاع الرجاء
فيه عن المخلوقات من حيث انهم عاجزون عن التلبس في جوابه فيضطرون
الى الجواب الحق الذي هو ما ذكر قوله ولا يخفى انه هذيان بين البطلان لا يقال
يجوز ان يكون مرادهم من الوجود المنفي هو الوجود المبدع كما يدل عليه
سياق كلامهم فالمآل انه تعالى ليس بموجود بوجود مبدع وهذا هو زعم الفلاسفة
بعينه في كون الوجود عين الواجب فلا هذيان لانا نقول لما قالوا بانه تعالى
مبدع لجميع الممكنات ولا شك ان وجوده الخاص من جملة الممكنات فيلزم
ان يكون مبدعا له لا يكون له ذلك الوجود الخاص وهو هذيان محض بلا نزاع
قوله فمثل الوجوب والامكان اما ان يكون من لوازم الذات او لا يقال لا حاجة
الى هذه المقدمة الزائدة اذ لو كانا ثابتا وامتاز كل عن الآخر بخصوصه يلزم
التركيب وانه بطل لانا نقول انما صح ابطاله لان الخصوصية لا تمتاز عن الماهية
في الخارج فلا يلزم التركيب الخارجي المسلّم لمجيء هذا اذا كان الوجوب
والامكان لازمين لنفس الماهيات واما اذا كانا لازمين للكل مع الخصوصية
فيعلم ان الخصوصية ممتازة عن الماهية زائدة عليها في الخارج والا لامتنع

لا معنى للزوم مثل الوجوب للمجموع ضرورة ان لا مجموع ح لكن يرد عليه
ان الماهية مع التشخص منشأ لكثير من الاحكام والاحوال مع ان التشخص
لا تزيد على الذات في الخارج قوله لان الصادر بطريق الاختيار يكون
مسبوقا بالعدم اه قيل عليه ان الصادر بطريق الاختيار يمكن ان يدوم
بدوام مصدره فلا اختصاص للابداء بالقديم وسيجيء في المبحث الثاني في
انه قادر انه يجوز ابتداء حوادث لا اواخر لها كنعيم الجنان الى ان قال وبالجملة نوع
فالحدوث ينافي الاولية ولا ينافي نفي الآخرية وجوابه ظاهر لانا ندعي ان
كل قديم ابدي من غير عكس قوله لان ذاته من دون ملاحظة الغير اه اقحام
لفظ الملاحظة للمبالغة يعني ان اقل مراتب التركيب الذي هو الاحتياج
في الملاحظة غير جائز فكيف باعلاه الا انه يلزم من هذا اعترافه بان
هو كونه الوجود نفس الواجب اذ لو لم يكن نفسه لم تكن ذاته من دون
ملاحظة الغير كافيا في وجوده ضرورة احتياجه الى ملاحظة الغير
الذي هو الوجود والجواب ان الاحتياج الى الغير الذي هو الوجود لا ينافي
الوجوب بالذات بخلاف الاحتياج الى الغير في الوجود فانه ينافيه وقد مر
تمام الكلام فيه قوله وبان كل جزء منه اه هذا الوجه لا ينفي التركيب الذهني
المدعى اعم على ان في قوله فيتعدد الواجب ويستبطل دورا لان ابطال
وحدة الواجب لا يتوقف على بطلان التركيب كما في الوجه الثالث من
الوجوه الآتية على وحدة الواجب قوله واستدل على امتناع تعدد الواجب
المقصود بيان امتناع تعدد الجزئيات بعد بيان امتناع تعدد الاجزاء يعني
ان الحقيقة الواجبية لا يجوز ان تصدق على فردين او اكثر على ما هو
زعم الخصم كالكلية للشمس مثلا فلا يرد انه لم لا يجوز ان يتعدد الواجب
ويكون لكل عين تخصيص في تشخصه ويشترك الجميع في مفهوم الواجب
العارض لها وان كان عين الوجوب في كل منها مغايرا للآخر كالوجود
الخاص للواجب والممكن المشتركين في المطلق العارض ونحوهما قلنا
النصوص الواردة في نفي المثل فان المثلين هما المشاركان في تمام

الحقيقة على ما هو اصطلاح الحكيم **قوله** وهذا يصلح ان يجعل دليلا مستقلا اه قيل
عليه ان كون الخصوصية معللة بالماهية او بغيرها ان كان مختصا بتقدير كونها
من العوارض لم يصلح الجواب دليلا مستقلا اذ يجوز ان يكون الخصوصية
داخلة فلا يكون معللة لا بنفس الماهية ولا بغيرها وان لم يكن مختصا بتقدير
بل يكون معللة سواء كان من العوارض اولا فلا يكون الدليل الاول تاما
بدون هذا الدليل فلا وجه لجعله دليلا مستقلا واجيب بانا سلمنا ان يكون
الخصوصية معللة ليس مختصا بتقدير بل لازما على كلا التقديرين الا ان
الجواب تم بان يقال اذا كانت من العوارض يكون معللة فيلزم اما وجوب
الواجب على تقدير بعدة واما الاحتياج المنافي للوجوب فلا مرجع الى الدليل
الثاني بعينه اذ قد اعتبر في الدليل الاول كونها معللة على تقدير وفي الثاني مطلقا
ويكفي بهذا تغايرا ولا يخفى عليك ان الكلام ههنا في نفي تعدد الواجب بحسب
الجزئيات بعد نفي التعدد عنه بحسب الاجزاء فيجوز كون الخصوصية داخلة
بما قطع عن اصله على ان الخصوصية اذا كانت داخلة لا يكون الماهية مشتركة
فلا يوجد التعدد وهو عين المط ثم فرق بين الوجهين بان في الاول اعتبر
كونها معللة على تقدير وفي الثاني مطلقا بط ايضا بذلك عليه قول الشارح
فالتعين الذي به الامتياز ان كان نفس الماهية الواجبية باعتبار التعين
تقابل التعليل لا يقال كيف يصلح ان يجعل دليلا مستقلا وقد ذكر فيهما احتمالا
اخر لم يذكر فيما سبق وهو احتمال التعين لانا نقول ابداء ذلك الاحتمال
مستغنى عنه لانا وان فرضنا ان الخصوصية ليست نفس الماهية ثم المط
لانها اما معللة بالماهية او بغيرها او ... ومعلوم ان احتمال التعين لا ينازع
الوحدة بل يعضدها **قوله** لزم جواز الوجوب بدون التعين اه اورد عليه
بانه يجوز ان يكون للوجوب تعين خاص وان لم يكن له تعين الذات والجواب انه
لو كان للوجوب تعين خاص لمنع ايضا اشتراك الوجوب بين الشيئين
ضرورة امتناع اشتراك الوجوب المتعين بين اثنين فهذا لا يقدح
في المقصود بل يؤكده ويبعد ان اخرى جواز الانفكاك يستلزم جواز

جواز الوجوب بدون التعين مطلقا اما تعين الذات فلفرض جواز الانفكاك
واما التعين الخاص فلفرض اشتراك الوجوب بين الواجبين والتعين
يمنع الاشتراك **قوله** بل يستلزم كون الواجب ممكنا اه قيل عليه لم لا يجوز
كون وجوب التعين غير وجوب الواجب وهو مردود لانه وجوب لا شيء
ان كان وجوب الذات فهو خلاف المفروض اذ المفروض جواز الانفكاك وان
كان غير وجوب الذات بان كان وجوبا غيريا مثلا فهو لا يدفع المحذور ضرورة
لزوم جواز وجود التعين الواجب بدون وجوب الذات فان التعين اذا
كان موجودا بدون الوجوب فقد لزم وجود الذات المتعين بدون الوجوب
وهو محال كما ذكره الشارح **قوله** وان كان الوجوب بالتعين لزم تقدم الشيء
ضرورة تقدم العلة اه قيل ان كان التعين نفس ماهية الواجب
والوجوب زايدا كان الوجوب المعلول وجوبا للتعين الذي هو علة فيلزم
تقدمه عليه بذلك الوجوب فيتقدم الشيء على نفسه واما على تقدير ان يكون
التعين زايدا والوجوب نفس الماهية كان الماهية الواجبية معللة بالتعين
الزائد فيتقدم التعين بالوجوب على الماهية الواجبية التي هي الوجوب المعلول
بالفرض لكن الوجوب المتقدم هو وجوب التعين القائم به والمعلول
المتاخر هو الوجوب الذي هو نفس الماهية الواجبية وليس ذلك وجودا
بالتعين الزائد فلا يلزم تقدم الشيء على نفسه وكذا اذا كان الوجوب و
التعين زائدين على الماهية لم يلزم تقدم الوجوب على نفسه لان الوجوب
المتاخر المعلول هو وجوب الماهية والمتقدم هو وجوب التعين فلا يتم
المقدمة الا على تقدير واحد من التقادير الثلثة والمفهوم من سوق الكلام
اجراء الدليل مطلقا والجواب ان يقال ان وجوب التعين اما ان يكون
وجوبا ذاتيا او غيريا فان كان الاول فيلزم المحذور المذكور لان الوجوب
الذاتي ليس الا وجوب الواجب الذي كلامنا فيه وان كان الثاني يلزم احتياج
الواجب في تعينه الى غيره فيلزم الامكان المنافي للوجوب واما الجواب
بان الوجوب والتعين لما لم يتمايزا في الخارج كان وجوب احدهما وجوبا

للآمدي واشار اليه الشارح بقوله انه جعل التعيين زايدا فانه يفهم منه ان المح كلامه
فيما اذا لم يجعل التعيين زايدا فقط لان المفهوم من كلامه ان التعيين ان جعل
زايدا يلزم المحال وان لم يجعل زايدا فاللازم هو المح كما ولى فقط فتامل فيه
الله الموفق قوله واما ان يكون باحدهما فيلزم الترجيح بلا مرجح وكذا يلزم
عجز احدهما وانما لم يصرح به ههنا اكتفاء بما سيذكره في الوجه الخامس لان
التقدير استقلال كل منهما بالقدرة والارادة لا يقال سلمنا استقلال كل منهما
بالقدرة والارادة لكن يجوز ان يتصرف كل منهما ببعض المقدورات كان هذا وكل
في ذات هذا فان الشخصين ربما يحملان حجرا ايكني حمل كل واحد منهما على
حدة لانا نقول نفرض صرف كل منهما تمام قدرته في ان يقع المقدور
بقوله لان التقدير استقلال كل اه اشار الى هذا فليتامل قوله كحركة الجسم
وسكونه في زمان معين اشار بقوله في زمان معين الى دفع ما يتوهم من
ان الخلو عن الحركة والسكون جائز كما في آن الحدوث قوله فكذا امتناع
اجتماع الارادتين لا يقال قد صرح في شرحه للعقايد في هذا الموضع
بانه لا تضاد بين الارادتين بل بين المرادين والظاهر منه نفي التضاد جواز
الاجتماع لانا نقول المراد من التضاد المنفي التضاد بالذات والتضاد
المفهوم ههنا التضاد بالعرض او نقول الكلام مبني على التسليم يعني على
تقدير امتناع اجتماع الارادتين مع المطا نصلانه اذا امكن كل من الارادتين
على حدة وفرضنا تعلق كل منها باحد الضدين يفضي ذلك الى اجتماع الضدين
وانه مح ونقض الدليل بانه لو فرض تعلق ارادته باعدام ما اوجبه
ذاته من صفاته فاما ان يحصل كل من مقتضى الارادتين والكل وانه مح او لا يحصل
احدهما فيلزم العجز او تخلف المعلول عن علته التامة معا واجيب بانا
نفرض التعلقين معا وهو لا يمكن في صورة النقض ولا يخفى عليك ان هذا
الكلام انما يسبب تقريره ههنا وفي شرحه للعقايد يدل الكلام على النقض
انه تعالى لا يمكن تعلق الارادة بما اوجبه ذاته ضرورة ان ما اوجبه الذات يكون
قديما وتعلق الارادة يقتضي حدوثه ولهذا المقام تحقيقات ان شاء الله تعالى

قوله

قوله ويعجز من فرض ما در قيل فيه بحث لانه يجوز تخلف مراد
الله عند المعتزلة فيلزم ان لا يتم هذا الدليل عندهم والجواب عنه
ذلك لانهم انما يجوزون التخلف في افعال غيره لا في افعال نفسه
والبحث فيه لا يقال ارادة حركة الجسم ارادة لفعل غيره اي الجسم لانا نقول
حركة الجسم ليست فعلا اختياريا للجسم فهم انما يجوزون التخلف في
ارادة الفعل غيره الذي هو فعل اختياري كما علم في موضعه والنظ
انه يقال ان المشية عندهم نوعان مشية قسر ومشية تفويض
الى اختيارهم على ما صرح به في شرح الكشاف فالعجز واقع في كا ول
اذا لم يحصل المراد وتقرير الكلام على ذلك قوله بفرض الكلام فيما اذا
استوت في الضدين وجوه المصالح قيل لمانع ان يمنع امكان استواء
الضدين في جميع المصالح اجيب بان كل عاقل يجزم من نفسه ان
استواء الضدين لا يقتضي لذاته عدمه فيكون ممكنا غاية ما في الباب انه
لم يثبت بالدليل وجود مثل هذين الضدين فلا يضر فان الفرض
يكفينا وبذلك اصح لفظ الفرض وانت خبير بان اقتضاءه الى عدمه
قد يكون نظريا كما في شريك الباري الممتنع لذاته بجزم العاقل بعدم
اقتضائه كما يجوز ان يكون للغفول عن الدليل قوله وهذا البرهان يسمى
برهان التمانع واليه الاشارة بقوله لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا اه
قيل الظاهر ان الضمير في قوله واليه الاشارة راجع الى برهان التمانع
لكن الاشارة بهذه الاية الكريمة على التقرير الاول انما هي الى برهان التوارد
لا الى برهان التمانع وعلى التقرير الثاني يمكن الاشارة الى برهان التمانع
لكنه ضعيف والجواب اما عن تعميم الاشارة الى برهان التمانع فهو ان الاية
الكريمة ظاهرة في التوارد فتقدم الاشارة الى التمانع اشتمالها بينا الاشارة
اليه واما عن حديث الخفاء فلانه لا خفاء في ان الاية في قوة قولنا لو تعدد
الاله لم يمكن احدهما من ارادة ضد ما اراد الاخر والا لزم عجز من اراد
احدهما ابقاء السماء والارض مثلا واراد الاخر افناءها او اراد احدهما

تبديل البعض والآخر عدمه لزم التنازع والتغالب فلم يتصور الابقاء اصلا و
البقاء بدونه لا بقاء لا يتصور على ان المدعى هو الاستناد لا التصريح قوله اما الاول
فلان شانه الا انه كمال القدرة وبعد ما هذا التقرير وان مر تقدمه في الرابع والخامس
الا ان المقصود بيان الاشارة بالاية الكريمة الى برهان التمانع لا تقرير الدليل
على حدة لا يقال كمال القدرة لا ينافي تعلقها بحسب الارادة على وجه يكون للقدرة
الاخرى مدخل كما في افعال العباد عند الاستاذ ابي اسحاق الاسفرايني وكذا
يمكن اختيار الثالث بان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر ويفوض بارادته تكوين
الامور الى الاخر لانا نجيب اما عن الاول فبما مر في قوله لان التقدير استقلال الكل
واما عن اختيار الثالث فان ارادة احدهما الوجود بقدرة الاخر من غير عكس
ترجيح بلا مرجح وكذا تفويض الامور من احدهما دون الاخر مع ان في قوله
فلما مر اشارة الى الجواب ايضا لان ما مر قد كان فيما اذا قصد الايجاد وتقدر
في الكلام هنا ان يكون بعد ما قصد الايجاد فان قلت هذا ثابت في
الواحد مع تعلق ارادته بالبعض دون البعض قلنا مر جوابه في الشرح في
قوله قلنا عدم القدرة بناء على فساد القدرة او وجه لا فساد لخ قوله الى
لم يوجد انهما فان انتفاء قيل عليه ما فيه من العجز والترجيح مذكوران في
الوجه الرابع والخامس والتعرض اليه ثانيا تكرار والجواب عنه ظ فان العجز
والترجيح المذكورين هنا غير ما ذكر في الرابع والخامس وذلك لان المذكور
هنا على تقدير الاتحاد فقط كما ذكر في الوجهين ومجرد الاشتراك في التوارد
لا يستلزم الاستغناء قوله لان غايته استلزام الوجوب الوحدة اشارة الى
ان التعدد لا يلزمه الامكان مطلقا كما مر في ابطال التوحيد من ان لزوم الامكان بعض
المحتملات قوله ولا نزاع لاهل الاسلام في ان تدبير العالم لا يقال تدبير العالم ليس من الحوادث
التي لا نزاع فيها لاهل الاسلام لانا نقول الا انه لا يليق بان الاقدار والتمكين من العوالم
فلم يكن اليهم التدبير الكلي لا يقال يجوز ان يكون المراد تدبير جميع حوادث العالم لانا
نقول اذا كان تدبير البعض لغيره على ما هو زعم المعتزلة لم يكن تدبير الكل اليه
الا على الوجه الذي قلنا قوله وبعض الاجسام ذكر لفظ البعض مما لا يظهر له وجه وضع

[illegible]

فيهم اللهم الا ان يقال المراد اجسام الافلاك واما العناصر فانها من العقول
والافلاك معا على ما اشير اليه قوله الهوارل الافلاك قوله وهم المجوس القائلون
المفهوم من هذا الكلام ان لا يكون المجوس من الوثنية وقد صرحوا بانهم منهم ويمكن
ان يقال المجوس ليسوا من الوثنية القائلين بان للعالم الهين نور وظلمة ولا يلزم من عدم
كونهم من الوثنية المخصوصين ان لا يكونوا من الوثنية مطلقا ومبنى الكلام على
ان الوصف في الثنوية للتخصيص وفي المجوس للبيان قوله والكل متفقون على
نفي تعدد الواجب المراد من الكل اهل السنة والمعتزلة كما يشعر به السياق وليس
فيهم الفلاسفة لانهم يزعمون تعدد موجد الجسم على ما مر من مذهبهم فلا يضح
قوله هنا والموجد للجسم قوله انه لم يقدر على دفع الشرير هذا ظ على تقدير ان
يكون الشرير حادثا من يزدان واما على تقدير ان يكون قديما كيزدان فعدم قدرة
الخير على دفعه لا يوجب العجز وانما يلزم العجز ان لو امكن دفع الشرير وهو يكونه
واجبا بالغرض لا يندفع بدفع الغير كما اذا كان واجبا اللهم الا ان يكون او المختار
في العبارة قوله واما الاجسام فلا خفاء في ان العاقل لا يعتقد شيئا اه يرد عليه انها على
تقدير كونها طلسما لا بعد في اعتقاد التاثير على ما يعينه قوله القوية لاثار فان مرجع
القوى السماوية بالارضية لا يبعد ان يعتقد اثرا على ما هو زعم بعض العقلاء والجواب
ان المنع هو اعتقاد كونها موثرة في عالم العناصر والقائل بالطلسم لا يعتقد
كذلك وانما يعتقد ان له اثرا مخصوصا قوله لان كل جسم مركب من اجزاء عقلية هي
الجنس والفصل ووجوديه لا يقال قد حقق في الحكمة المشرقية ان الاجزاء العقلية
للمركب الخارجي هي الاجزاء الخارجية بعينها حتى اذا اريد تعريف البيت المركب
من الجدران والسقف احتيج الى اخطار الجدران والسقف لانه بلا ملاحظة اجزاء
وراء ذلك لانا نقول مبنى ذلك الكلام على ان الاجزاء العقلية ليست ما خوذة من الخارجية
فيتصور الاجزاء العقلية المغايرة للخارجية وان كان يلزم ان يكون للشي حقيقتان
بمعنى ما به الشي هو هو على الوجه الذي حققناه في بحث الماهية ولا بد ان يكون ذلك
الشي بسيطا بالنسبة الى ذلك لان الاجزاء ذليست هي الاجزاء الخارجية ايضا
ومزيد تحقيق المقام في بحث الاجزاء قوله ومن ههنا لا يجعلون الصفات القائمة

بذاته مع اعراضا ههنا بحثا سياتي ان شاء الله تعالى في بحث الارادة قوله فيلزم احتياج
الواجب في صفاته ان كان ذلك المخصص فانه مثله الواجب يمكن ان توجب
المخصص فلا يلزم الاحتياج الا اذا لم يكن جسما ويكون ارادته مخصص
ولما بنى الكلام على تماثل الاجسام وقد اعترف الش رح في المواقف بان هذا اصل
يبتنى عليه كثير من قواعد الاسلام قوله لامكان الخلاء والمستغنى عن الواجب
بكونه مستغنيا اه قيل عليه لا يلزم من استغنائه عن الممكن من حيث انه ممكن
استغناؤه عنه مطلقا الا يرى ان البيت يستغنى عن تمكن البانى فيه ولا يستغنى
عن وجوده وايجاده والاستغناء من وجه مخصوص لا يستلزم الوجوب الذي هو
الغنى المطلق واجيب بان الممكن محتاج الى الواجب في جميع جهاته فلو استغنى
المكان عن الواجب في بعض الجهات يلزم وجوب المكان اذ لو كان ممكنا لكان ينبغي
ان يحتاج في جميع جهاته قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى الله الصمد ان كل
ما عداه محتاج اليه في جميع جهاته قوله ادعى ان الوهميات في دعوى الضرورة
اما مع العلم بعدمها فيكون مكابرة وعنادا واما بدون العلم فيكون بسبب اشتباه
الوهميات بالاوليات قوله مع تنبيهها دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث
فيه اشارة الى دفع ما يورد على قوله كان الانسب الخطاب بانهم هم وهو ان الكتب
السماوية والاحاديث النبوية ليست خطابا للعامة فقط بل لهم وللخاصة معا
وتقرير الجواب ان تلك الكتب والاحاديث تشتملان على حظ العامة والخاصة اما العامة
فظ واما الخاصة فللنظر الى التنبيه الدقيقة ولو عكس لا موفات حظ العامة
بالكلية ثم لا يخفى ان اقامة شعاير الدين بحفظ العقايد ليست واجبة على كل احد
بل على سبيل الكفاية فيفهم البعض التنزيه المطلق عما هو من سمات الحدوث يكفي قوله
بل من جهة ان السماء قبلة الدعاء ولذلك يرفع الايدي اليه وفيه اشارة الى انه
وصف المدعو من الجلال والكبرياء فان قيل ورد في الحديث الصحيح انه لا يرفع الايدي
الا في سبعة مواطن ورفع الايدي في الدعاء ليس منها اجيب المراد الرفع لا السؤال
بشيء من الاسماء من واجب الامانة ولا صح انه لا يرفع الايدي على وجه السنة الاصلية
التي هي سنة الهدى الا في تلك المواطن ورفع الايدي في الدعاء من الاداب كذا

كذا في النهاية قوله لان المماثلة انما تلزم لو كان اه هذا تكلف يستغنى عنه بتحقيق
معنى المماثلة فان المماثلة الاتحاد في الذات والحقيقة لا المشاركة في بعض الاوصاف
وان كان على التساوي اللهم الا ان يقال ان اقل مراتب المماثلة المشاركة في وصف
على ما قال به النجار من المعتزلة ولم يوجد وعند جمهور المتكلمين المثلان هما
المشتركان في جميع صفات النفس قوله اوان له اسماء لا نعلمها فيكون المراد
من الماهية الاسم وتحقيقه ان ما قد يكون سؤالا عن الذات والحقيقة ويسمى
ما الحقيقية وقد يكون سؤالا عن الاسم فالاولى ناظر الى الاول والثاني الى الثاني قوله
ولانه يلزم كون الواجب هو الممكن اه انما ذكر هذا في نفي الاتحاد لان ما سبق
في امتناع الاتحاد لا اثنين غير تام على ما ذكره هناك فلو اقتصر ههنا عليه
يلزم بناء الدعوى العالية على الشبهة الواهية فان قيل هذا ايضا غير تام لان
معنى الوحدة على ما لخصه العلامة الشيرازي هو زوال وحدة كل منهما مع بقاء
هويتيهما وعروض وحدة واحدة لهما ولا يلزم من الاتحاد بهذا المعنى كون الواجب
ممكنا او بالعكس ضرورة بقاء الهوية التي هي منشا الوجوب او الامكان قلنا
هذا التلخيص مردود لان بقاء هوية كل منهما وعروض وحدة واحدة لهما قيام
عرض واحد بمحلين مختلفين وهو ضروري الاستحالة لا يقال الوحدة العارضة
قايمة بالمجموع لا بكل واحد فلا استحالة لانا نقول فلا اتحاد اصلا ضرورة ان
هوية احدهما معروضة لوحدة لكونها موجودة وهوية الاخرى لوحدة اخرى فالاتحاد
بحسب التركيب ولا نزاع فيه وليس من الوحدة في شيء قوله ان الحال في شيء يفتقر
اليه في الجملة وذلك لان الحلول هو الحصول على سبيل التبعية واما التفسير
بالاختصاص الناعت فهو ايضا يقتضي الافتقار ضرورة ان الناعت تابع للمنعوت
مفتقر اليه قوله لجواز ان يوجب ذاته ذلك الحال اه فيه انه يلزم قدم الحال وهو
لم يقل به احد والجواب ان الاحتياج يجوز ان يكون بشرط حادث ورد في قوله وكانا في
المعنى اشارة اليه لان الافتقار الى الحادث قوله مع عدم احتياجه في ذاته
اليه قيل عليه عدم الاحتياج الى المعين لا ينفي الاحتياج مطلقا ولا يخفى ان المفهوم
من كلامه هو المكان المعين ويدل عليه قوله فاما مع وجوب ذلك فان لفظ

ذلك يدل على المعين وايضا الكلام على تقدير جواز الحلول فلا احتياج الى المطلق
بنا في ذلك قوله الثالث ان الحلول في الغير ان لم يكن صفة كمال وجب نفيه اه
فان قلت هذا جار في صفاته الذاتية ايضا فيلزم ان لا يتصف بها قلت
انها صفات كمال فثبت كمالها من الذات والحلول في الغير ان كان صفة كمال يكون
ناشيا من الغير الذي هو المحل فههنا استكمال بالغير بمعنى كون الغير صفة
كمال وههنا استكمال بالغير بمعنى كون الغير سببا للكمال وكم بينهما ولهذا مزيد
تفصيل يأتي ان شاء الله قوله الرابع لو حل في شيء لزم تحيزه لان المعقول اه
الرابع لا يقال قد مر في اول البحث ان حلول الشيء في الشيء اعم من ان يكون حلول
الجسم في مكان او عرض في جسم اه وهذا المعنى المذكور اعني حصول العرض
في الحيز تبعا لحصول الجوهر ليس واحدا منها لانا نقول نعم بل هذا معنى حلول
العرض في الجوهر لا يقال الحلول فيما سبق كان نعم حلول الجسم في المكان و
الصورة في المادة فكيف صح ههنا ان يقال المعقول من الحلول باتفاق العقلاء اه
لانا نقول يجوز ان يكون هذا المعنى اتفاقيا وما ذكرتم مختلفا فيه فلهذا
قال ههنا باتفاق العقلاء الا يرى ان المتكلمين لا يقولون بحلول صفة المجردات
فيها بل يقولون انها قائمة بها قوله فاما في جميع اجزائه فيلزم الانقسام وقد
يقال يجوز ان يكون في المجموع من حيث هو مجموع وهذا كما ان الوحدة تتصف بها
امور متعددة كزيد مثلا ولا يلزم من انقسام المجموع انقسام الوحدة وهذا هو معنى
الحلول الجواري الا ان المتكلمين لم يقولوا بهذا المعنى لم يتعرض له قوله
او ميل الى ان الصفات نفس الذات فان قلت كان النظام يقول الى ان الذات نفس
الصفات لعينية كون الواحد ثلثة على ما هو المدعى قلت لا لان المقصود توجيه
كون الواحد ثلثة لا بد من الوحدة والتعدد فباعتبار ان الثلثة اتحدت بالواحد
صار واحدا ومن حيث ان المتحد به ثلثة صار ثلثة ومن هذا التقرير اندفع
ايضا ما يقال انه لو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد ولا وجه لتعقلهم
بالتعدد الثلثة قوله فكانهم يجعلون التعدد راجعا الى الحيثية اه لم يذكر رجوع
صفة الكلام الى ما ذا لان رجوعه الى العلم على ما ذهب اليه بعض المسلمين ايضا كما للمعتزلة

ذلك للمعتزلة وايضا بعينه لم يذكر رجوع كل من الى ما ذا فان اكثر المعتزلة
على ان كل من الارادة الداعية وهي العلم باشتمال الفعل او الترك على المصلحة
وبهذا اندفع ما يقال ان فيه جهالة ايضا لانه لم يذكر الكل ولا حاجة الى
ان يقال في جوابه ان فيه تقليل الجهالة والغرض ذلك فلا جهالة قوله
وبطريق الانتقال الى قوله بحيث صار كالحلول هو المسيح اه يرد عليه ان الكلام
في اتحاد اقنوم الكلمة بجسد المسيح فانه يلزم كونه كالاله هو المسيح اللهم
الا ان يقال انهم يزعمون ان الثلثة واحدة بناء على اتحاد الصفة مع الذات
فاتحاد واحدة منها بغيرها يستلزم كالوجه لذلك قوله ونحن على ساحل
اليم نعترف اه اشار الى انه متمسك بالشرع فلا يجاوز عن دايرته
وهذا المعنى ما رمز اليه الشيخ الكبير في بعض مقالاته قايلا خضت بحرا
وقف الانبياء بساحله وذلك لانهم مامورون بالتمسك بالشرع وارشاد
الناس اليه فلا بد لهم من القرار في الساحل والا يبعد المناسبة بينهم
وبين الخلق فيبطل فايدة البعثة فليس فيما ذكره الشيخ بيان رجحانه على
الانبياء بل الامر بالعكس قوله الى ما قدم ثم في بالعلية اه فانه قبل حدوث
ذلك الحادث كان قبلية وفي حال حدوثه معية وبعد فنائه بعدية قوله
ولو سلم ولو سلم يجوز ان يكون القدم شرطا او الحدوث مانعا ويرد عليه ان
الكلام في امتناع اتصاف الواجب بالحادث فعلى تقدير ان يكون المصحح
كونها صفة وعلم الاتصاف لفقد الشرط او لوجود المانع لم يلزم امتناع
الاتصاف بل الامكان وعدم الوقوع بالفعل لما ذكر اللهم الا ان يقال
المراد الامتناع مطلقا ذاتيا او غيريا لكن المفهوم من احتجاج الا[illegible] تعيين
هو جواز الاتصاف الذاتي المقابل للامتناع الذاتي الا ان يقال الجواز
اعم من الوقوع فنفيه يستلزم نفيه فلهذا اقتصروا عليه في الاحتجاج
قوله تغيره الواجب او ما تره وانفعاله عن الغير اه الظاهر ان التغير في
الواجب هو تغير وجوب الواجب بان لا يكون واجبا ثم وجب او بالعكس
فان قلت الواجب عندهم جميع ما يمكن له حاصل بالفعل لذاته فليس له

الفصل الثالث في الصفات الوجودية

كمال منتظر فكيف جاز كون صفاته مثلا حقه لافراد ولئن سلمنا ان الواجب جميع
كمالاته حاصلة بالفعل ولا كمال له منتظرا الا ان هذا المعنى حاصل ايضا في
اتصافه بالحادث لان الكمال بالحقيقة هو الامر المشترك بين الافراد المتلاحقة
لا يقال الامر المشترك قديم فلم يكن الواجب متصفا بالحادث والكلام فيه
لانا نقول سلمنا ان الامر المشترك قديم الا ان اتصاف الواجب به انما يتصور
بقيام الافراد الحادثة بذاته ثم لسخط ذلك الكمال الكلي ببعض الجدمنا بقي لمهنا
بحث وهو انه اذا جاز تغير الواجب من ذاته فلا نسلم استدلال الخليل صلوات الله
عليه بقوله لا احب الآفلين على ان المتغير لا يصلح ان يكون الها وذلك لان التغير
لا ينافي الالوهية لجواز ان يكون من ذاته فليس في الآية ما يدل على انه من الغير
ويمكن ان يقال ان ذلك منه عليه السلام بناء على انه حدس وهو لقوة حدسه استنبط منه ان
مثل هذا المتغير لا يصلح للالوهية **قوله** وانه لم يكن من صفات الكمال امتنع اتصاف
الواجب به هذا اولى من تقرير بعضهم وان كان صفة نقص اه وذلك لانه لا يلزم
من عدم كونها صفة كمال كونه صفة نقص واما تقريره ان رح فعارض عن هذا
وذلك لانه مجرد عدم كونها صفة كمال لا يكفي للتنزيه وذلك لان كل ما نتصف به
الباري فهو صفة كمال فلو لم يكن الحادث صفة كمال امتنع اتصاف الباري به
لا لكونه صفة نقص بل لعدم كونه صفة كمال **قوله** ومبنى الكلام على ان تغير الحادث
شرط الحدوث والا فلا خفاء في امكان وجوده في الازل مراده ان عدم استلزام
ازلية جواز الحادث جواز ازليته انما هو من ملاحظة وصف الحدوث معه
والا فمجرد ذاته من غير اعتبار وصف الحدوث لا ينافي وجوده في الازل
والمانع للازلية هو وصف الحدوث اعني المسبوقية بالعدم ومن هذا التقرير
اندفع ما يتوهم من ان اعتبار مجموع ذات الحادث مع وصف الحدوث داخل
في المستثنى مع امتناع وجوده مطلقا ضرورة ان الحدوث امر اعتباري مستحيل
وجوده والمركب منه ومن غيره يكون ممتنعا ولا يخفى عليك انه اذا جاز ازلية الحادث
نظرا الى ذاته لا يمتنع ذلك بالنظر الى وصف الحدوث لما عرفت فيما سبق ان
ما يكون ممكنا في ذاته لا يكون ممتنعا بالشرط ضرورة امتناع الانقلاب وامتناع

والامتناع كونه كالامكان غيريا **قوله** وقيل لا نفس ولا معلل وجه ذلك انهم لما
زعموا ان الصفات غير زائدة على الذات لم يحتج الى علة كالذات ومن قال بكونه على
حالة هي اخص صفاته فلعله نظر الى التغاير الاعتباري **قوله** امر زائد على الذات
موجود فيه التذكير في موجود باعتبار الامر فان قلت النسبة من الامور الاعتبارية
لا من الامور الموجودة قلت المراد من الوجود هو الثبوت بناء على الحال واليه اشار بقوله
موجود فيه اي في الذات يعني انها تنسب اليه ولو بالتأويل **قوله** وقد عرفت انه
لا يجوز ان يكون العلم نفس الاضافة اه اشارة الى ميله الى الاعتزال وذلك لانه
لا يلزم من مجرد اثبات العالمية ميله الى الاعتزال لجواز ان يريد بالعالمية العلم بان
يكون العلم عنده نفس التعلق والاضافة على ما صرح به الامام في المباحث المشرقية
في الفصل السادس من مباحث العلم ثم قوله لتوقفه ثبوته على ثبوت المعلوم
ان اراد به الثبوت في الخارج فغير مسلم بناء على ان الاضافة غير موجودة في
الخارج وان اراد الثبوت الذهني فهو لا يتوقف على ثبوت المعلوم في الخارج و
الثبوت الذهني يقول به الامام نعم يتوقف على تميز المعلوم والتميز لا يستلزم
الثبوت على اصل الاشاعرة بناء على ان الاعدام متمايزة اللهم الا ان يكون هذا
ايضا مبنيا على اصل الاعتزال الا انه لا يعهد في ذلك عن الشارح رح لان مقصوده
مجرد نقل كلام دفعا لكون العلم عبارة عن الاضافة على اصله **قوله** وبانه لا اصل
لهذه الاحكام ولا للصفات هذا الجواب انما يستقيم فيما اذا كان الاصل بين الصفات
في ذات مدوا الغايب بالعوارض مثل القدم والحدوث واما اذا كان الاصل
بالحقيقة مثل الحيوة فانها في حقنا اما اعتدال المزاج النوعي واما قوة تقتضي
ذلك ولا كذلك في حق الباري سبحانه فلا نسلم الاستدلال بالشرط بان شرط العالمية في
الشاهد الحيوة اه والجواب ان يقال ان شرط الحيوة للعلم من حيث كونها صفة مصححة
للعلم ولا اختلاف في حيوتنا وحيوة الباري فيما يتعلق بالمقصود فثبت انه في الغائب
حيوة بالمعنى الذي ذكرنا وان كان حقيقتها مخالفة لحقيقة الحيوة في الممكن **قوله**
احدها ان لا يكون حمل تلك الصفات على الذات بعينه اه هذا الحجة انما يلزم في دعوى اتحاد
العالم وحده مثلا بالذات واما في دعوى اتحاد العلم بالذات كما هو تقرير المتكلمين فلا

وجوابه انه منشأ افادة حمل الصفات على الذات اثبات المعاني زائدة على الذات واذا لا
زيادة فلا فائدة قوله قلنا ليس الكلام في العالم والقادر والحي اه يرد عليه انه ان اراد انه
لم يدع الاتحاد في الذات حتى يجب تكذيبه بل انما ادعى الاتحاد في الوجود على ما يدل عليه
قوله ولا يستلزم الزيادة بحسب الوجود واما قوله الا يرى فانه مجرد تنويه
وازالة استبعاد في ان يكون شيء متحدا بآخر مع مغايرته له في المفهوم من غير
نظر الى الاتحاد في الوجود او في الذات والجواب ان معنى الاتحاد في الذات والهوية
والوجود على ما مر في البحث السابق من مباحث الوجود وهو ان يكون ما
صدق عليه عنوان الموضوع هو بعينه ما صدق عليه مفهوم المحمول على
ان الاتحاد في الوجود بان يكون وجود الحق به وجوداته والصفات باطل عند
المعتزلة اذ فيه اعتبار التغاير حقيقة الصفة لحقيقة الذات غايته انه لا تغاير
في الوجود فلا بد ان يكون المراد من الاتحاد هو ما ذكرنا فحمل هذا في قوله فان قيل
انما يلزم ذلك لو لم يكن الذات مع الصفات موجبة انه لم يصح ما ذكر من الاتحاد في
الذات والتغاير بحسب المفهوم ضرورة انه ليس الكلام في المشتقات بل في المأخذ
فلم لا يجوز الاتحاد في الذات مع التغاير بالاعتبار بدون ان يكون التغاير في المفهوم
اذ مدار التعدد هو التغاير يكفي في دفع الجهالة المذكورة قوله كون الذات نفس التعلق
الذي هو العلم اه فان قيل لم يلزم مما سبق كون الذات نفس التعلق بل اللازم منه
كون الذات نفس العلم من حيث التعلق بالمعلوم قلنا مآل قولنا الذات من حيث
التعلق بالمعلوم علم الى ان التعلق نفس العلم قوله ولا يعنيك تسميته بالتعلق جهلا
دخل وهو ان يقال سلمنا ان مأخذ الاشتقاق معنى وراء الذات ولا يلزم منه كونه امرا
موجودا قائما بالذات لجواز ان يكون ذلك عبارة عن التعلق هذا واما جوابه بان
مثل العلم والقدرة ليس من الاعتبارات العقلية التي لا تحقق لها في الاعيان فيرد
عليه ان جمهور المتكلمين ذهبوا الى ان علم الله اضافة محضة ولا شك ان الاضافة
عندهم من الاعتبارات العقلية ودعوى ان علم الله من الكمالات الحقيقية وان لم يكن
علم الممكن كذلك دعوى مجردة بلا دليل قوله فلا بد في التمايز من خصوصية بها
يكون احد التعلقين علما والآخر قدرة لا يقال التمايز الاعتباري بين التعلقات نعم

بهما بالمتعلقات معلوما ومقدورا ومرادا وغير ذلك لانا نقول ان امتياز المعلوم
والمقدور يتوقف على امتياز العلم والقدرة فلو توقف الامتياز عليهما دار
لا يقال المعلوم والمقدور متمايز قبل تعلق العلم والقدرة ضرورة ان الاضافة
تتوقف على تمايز المضافين لانا نقول ذلك التمايز لا يكفي لانه بذلك الاعتبار
كما يصلح متعلقا للقدرة يصلح متعلقا للعلم ايضا فلا بد من تمايز آخر نعم يمكن
ان يقال لم لا يكفي التمايز باعتبار صلاحية المعلومية والمقدورية قوله وهو
المراد بالمعنى الزائد على الذات وذلك لان محصول كلامنا ان في كون الذات عالما
لا يكفي مجرد تعلق الذات بالمعلوم بل لا بد من امر آخر وراءه فسواء كان العلم
هذا المجموع على ما يستفاد من قوله بها يكون احد التعلقين علما اه وذلك
التعلق الخاص او تمامه بشرط الخط فلا يضر كون الخصوصية داخلا في العلم ونظائره
او خارجة عنه قوله فيجب تأويله لا يقال قد حكم اولا بان النصوص الدالة
على اثبات العلم والقدرة بحيث لا يحتمل التأويل فما معنى وجوب التأويل ههنا
لانا نقول عدم احتمال التأويل بالنظر الى اثبات العلم ووجوبه بالنظر الى
كان انزاله بالعلم لا اليه نفسه قوله لا نسلم ان ما لا يكون كمالا يكون نقصانا اه لا
قد مر قبيل هذا في حجة المانعين على امتناع اتصاف الباري بالحادث بان كل
ما يتصف به الباري يلزم ان يكون صفة كمال فكيف جاز ان لا يكون ما يتصف
به كمالا ولا نقصانا لانا نقول الاعتراض انما هو على قوله لتنزيهه عن
النقصان فلم لا يجوز ان لم يكن صفة كمال بحسب نفسها لان كل ما يتصف به الباري
صفة كمال له من جهة الكمال وتم الاستدلال قوله قال صاحب التبصرة وكذا تفسيرهما
بالشيئين اه الفرق بين هذا التفسير وبين التفسير الاول بقاء عدمها ذاتا ان اه
ان ذلك التفسير لا يصدق على الكل والجزء ضرورة ان الكل ليس ذاتا
بالنسبة الى الجزء لان المراد من الذات هنا المستقل بالمفهومية فقط ان الكل
لا يستقل بالمفهومية بالنظر الى الجزء قوله وان يكون العشرة بدونه وذلك
لانه لما كان الواحد من العشرة مغايرا للكل واحد من افراد العشرة يلزم
ان لا يكون جزءا من العشرة والا يلزم كونه مغايرا لنفسه وانه باطل

لا يقال لا حاجة الى هذا التكلف لان الواحد من العشرة اذا كان غير العشرة
والغير ان يجوز انفكاك احدهما عن الآخر فيلزم جواز انفكاك العشرة
عن الواحد لانا نقول الكلام مبني على تفسير الغيرين بالشيئين من حيث ان
احدهما ليس هو الآخر لا بالذين يمكن انفكاك احدهما عن الآخر وتوهم بعضهم
ان فيه تصحيفا وذلك لانه لا يوجد شيء يصح ان يعطف عليه ان يكون و
عطفه على جواز الواجب صار غير ظاهر لان جواز الولا يصح ان يكون اسما مع
يصح ان يكون بجملة اسمية والحق انه يجوز ان يكون معطوفا على قوله غير
وان يكون معطوفا على صار بتقدير لزم والمعنى ولزم ان يكون الاه ومثله
غير عزيز في كلام المشايخ **قوله** وقد سبق ذكرها يرد عليه انه ح يلزم
ان لا يكون النسطورية كافرين لانهم انما قالوا بالاتحاد فتقوم العلم بجسد
المسيح بطريق الاشراق كاشراق الشمس من الكوة على بلور وقد سبق
ويمكن ان يقال سلمنا انه لم يلزمهم الكفر بقولهم بتعدد الالهة الا انهم كافرون
لانكارهم النبوة عن نبوة نبينا عم **قوله** ولما لم يتم به ابتغا يرد عليه انه
لا استحالة في قيام صفة الشيء بغيره مما يتعلق بها الا يرى ان الاشاعرة جوزوا
قيام امكان الشيء قبل وجوده بالفاعل والحكماء جوزوا قيامه بمادته ويمكن
ان يقال المتكلمون لا يجوزون قيام صفة الشيء بغير موصوفه وتجويزهم
قيام امكان الشيء بالفاعل الزامي يعني اذا جوزتم قيام صفة الشيء بغير
الموصوف فليجوزوا قيام الامكان بالفاعل لا بالهيولى ليلزمكم سبق المادة
قوله واما ان يكون مخالفة لها وليست تلك المخالفة الا يقال سلمنا ان ليس
المخالفة بسبب مخالفة قدر العباد الا انه لما كان حقيقة قدرة الباري غير
مشارك في الحقيقة لقدر العباد جاز ان يكون قدرته صالحة لخلق الاجسام
دون قدر العباد اذ لا محذور في اختلاف احكام المختلفات لانا نقول المخالفة
اعم من ان يكون باعتبار الماهية والعوارض فاذا كان حقيقة قدرته
صالحة لخلق الاجسام دون قدر العباد ويكون المخالفة اشد **قوله** كالوجود
على رأي المتكلمين فان وجوده قديم ووجود الممكنات حادث لا يقال الوجود

الوجود مقول بالتشكيك والمقول بالتشكيك خارج عارض لانا نقول قوله
على رأي المتكلمين اشارة الى جوابه فانه قد مر في البحث الثاني ان المقصد
الثاني ان الوجود عند المتكلمين حقيقة واحدة تختلف بالقيود والاضافات
قوله ان في الفعل مصلحة ومنفعة مثلا انما قال مثلا لجواز ان يكون اعتقاد
ان في الترك مفسدة داعيا الى الفعل ولئن ذهبت الى ان ترك المفسدة
مصلحة فنقول يجوز ان يكون مجرد المصلحة او المنفعة داعيا ولهذا
بناء على انه ومنفعة عطف على مصلحة بالواو ولا بأو **قوله** لاستناد الكل
بلا واسطة الظاهر ان المراد من الواسطة اعم من ان يوجد ممكنا وذلك الممكن
ممكنا آخر على ما يراه الفلاسفة في سلسلة العقول او يكون الممكن شرطا
في حدوث ممكن آخر ح يقال لا يمكن استناد كل الاشياء اليه بلا واسطة
بهذا المعنى ضرورة ان استنادها بسبب القدرة والارادة فيكون الاستناد
بالواسطة اللهم الا ان يقال المراد الواسطة الحادثة على ما يزعم الفلاسفة
في صدور الحادث عن الموجب وقد يقال المراد من الواسطة هو الاولى
واشتراط الحوادث لا يتأتى على تقدير حدوث العالم بجميع اجزائه ضرورة
ان نسبة الحوادث يستلزم قدم المطلق على ما سنفصله انشاء الله **قوله**
ويكون في سلسلة معلولاته قديم مختار يستند اليه الحوادث قد يتوهم ان
معنى امتناع هو حدوث العالم بجميع اجزائه بعينه فيكون ذكره مع ذكره
مستغنى عنه وليس بشيء لان امتناع قديم مختار يستند اليه الحوادث
يصدق مع وجود قديم مختار غير مستند اليه الحوادث فلا يستلزم
حدوث العالم بجميع اجزائه وان كان اثبات ان العالم حادث بجميع اجزائه
يستلزمه وانه مندرج فيه ولهذا لم يلتفت اليه صاحب المواقف وجعله
مندرجا في اثبات حدوث ما سوى ذات الله وصفاته **قوله** وانه لم ينته الى
قديم قيل عليه كان له ان يقول فان لم ينته الى قديم او انتهى بواسطة
صفة لا نسلم ان يقال المذكور في الدليل هو التسلسل في الحوادث الممكنة
الغير القائمة بذاته تعالى واما احتمال التسلسل في الحوادث القائمة بذاته تعالى فاشار

الى بطلانه بقوله واعلم ان هذا الاستدلال انما يتم باحد الطريقين قوله لان الكلام
في قادرية القديم الذي ينتهي اليه الكل هذا انما يتم اذا كان اثبات الصانع بابطال
الدور والتسلسل واما في الطرق الاخر فلا يتم ذلك الا باثبات القادرية الا ان
لما ارجع جميع الطرق الى ابطال الدور والتسلسل قال ما قال قوله مع ان الا
في كل منها الاول ليس عين المقدم ثم فان المقدم في الاول عدم وجود الحادث
والتالي نفي الحادث والمغايرة بينهما ظاهر اللهم الا ان يكون المراد من النفي
الانتفاء والمقدم في الثانية ان لا يكون مستندا والتالي عدم الاستناد
والعدم المضاف الى الاستناد بعد اللهم الا ان يكون مصدرا من المجهول
كما في مقدم الاول قوله واعلم ان هذا الاستدلال يرجع على المعتزلة من اه قال
في شرح المواقف المراد الاستدلال الذي اشار اليه بقوله وان شئت
قلت اه ولعل هذا سهو لا قرب الى الصواب مما في هذا الكتاب لان الشرطية
في التقرير الاول لا تتم الا بالامر الاول اذ لو فرضنا تمام الطريق الثاني لا يلزم
التخلف لجواز استناد الحادث الى الموجب مع تعاقب حوادث لا نهاية لها
قائمة بذاته والمفهوم من قوله انما يتم باحد الطريقين ان بكل واحد من الطريقين
بدون الاخر يتم المرام اللهم الا ان يقال ان الطريق الثاني الزامي واشار اليه
بقوله كما زعمت الفلاسفة لا يقال اذا فرضنا تمام الطريق الاول لا يلزم التخلف
ايضا لجواز ان يكون الحوادث المتعاقبة الواردة على مادة قديمة شروطا
لانا نقول قد اعتبر في الطريق الاول حدوث ما سوى ذات الله وصفاته
فلا يتصور مادة قديمة وحركة سرمدية فتامل والله الموفق لا يقال
لا نواع القديمة مع حدوث الجزئيات كثيرة فما السر في تخصيص الحركة
السرمدية الحادثة الجزئيات بالاشتراك لانا نقول الحركة ذات جهتين استمرار
وتجدد فباعتبار استمرارها جاز استنادها الى القديم وباعتبار تجددها
جاز كونها واسطة في صدور الحوادث ولا كذلك سائر الانواع فان قلت
ما السر في تخصيص الحوادث المتعاقبة بصفاته في الطريق الاول
ولم لا يجوز ان يكون حوادث متعاقبة غير قائمة بذاته شروطا في صدور

صدور الحوادث عن الموجب بلا لزوم تخلف قلت الكلام فيما اذا كان ما سوى
ذات الله وصفاته حادثا فلا يكون ح حوادث متعاقبة بدون ان يكون
قائمة بذاته وذلك لان الحوادث المتعاقبة الغير المتناهية تستلزم
قدم المطلق فان كل نوع افراده متعاقبة غير متناهية فهو قديم على
ما تقرر في محله كالهيولى والصورة فلا يكون ح جميع ما سوى ذات الله
وصفاته حادثا ضرورة ان نوع تلك الحوادث مما سوى ذات الله
وصفاته مع انه غير حادث ولا يمكن حوادث متعاقبة الى غير النهاية
بدون ان تشترك في امر كلي لئلا يلزم قدم المطلق فيصح الاشتراط
قوله كل حادث مسبوقا بآخر لا الى نهاية وقد بين بطلانه لان الكلام على
تقدير انتهاء الحوادث الى الواجب لان اثبات الصانع بابطال التسلسل ويرد
عليه ان انتهاء الحوادث الى الواجب لا يمنع التسلسل فان حركات الافلاك
عندهم غير متناهية مع انها منتهية الى الفلك وتحقيق ذلك على انهم
ان كانت طولا لا ينافي التسلسل عرضا فيجوز ان يكون تلك الحوادث المتسلسلة
عرضا شروطا فلا محذور ويمكن ان يقال في بيان البطلان جريان
برهان التطبيق فيها على زعم المتكلم وهو محل المناقشة فيه عدم تسليم
ذلك الدفع على راي الحكيم ولا يخفى ان هذا ليس بشيء لان منع المناقشة
وارد على ما هو اصل اثبات ايضا وثانيا ان جعل الاستدلال في هذا الوجه
بطلان التسلسل بناء على ثبوت الصانع ويرد عليه ان هذا غير تام لان
بطلان نوع من التسلسل لا يستلزم بطلان سائر الانواع من التسلسل
فلابد من التعرض لبطلان جميع الانواع اعني التسلسل في العلل والمعلولات
والتسلسل في كل حادث مسبوق باخر وقد وقع التعرض لهذين
الطريقين في العمل في اثبات قوله وبتوسط قديم فيلزم قدم العالم
يرد عليه انه يجوز ان يكون الوسط القديم مختارا وجوابه ظ فان الكلام
في تاثير الواجب في العالم بطريق الوجوب بواسطة الوسط القديم
نعم يجوز ان يقال لا يلزم تاثير الموجب في العالم بل يجوز ان يكون موثرا

قث

في قديم مختار ويكون هو موثرا في البارئ ولا يجوز ان يكون هذا من جملة المبا
المبنية على قواعد الفلسفة اذ ليس وجود قديم مختار متوسط من قواعدهم
قوله بل امر آخر فننقل الكلام اليه اختصاصه اه وبهذا اندفع ما يتوهم
من انه لم لا يجوز ان يكون المخصص هو الصور النوعية المختلفة او كل جزء
الخاص لكل واحد واحد قوله لزم من ارتفاعه ارتفاع العالم اه يرد عليه
ان حصول اللازم في نفسه ممنوع وحصوله مع الملزوم مفهوم آخر ولا يلزم
من جواز ارتفاع الاول جواز ارتفاع الثاني فيجوز ان يكون الاول ممكنا والثاني
محالا ومن ههنا يفهم انه لا يلزم من امتناع العدم وجوب الوجود لما يلزم
العكس ونسبة الموجب الى اجزاء البسيط اه رد لمنع التساوي اذ يجوز
ان يكون للمفارقات اجزاء مخصوصة لبعض بكل خصوصية اثرا مخصوصا
قوله اما انسبة الاول فلما لا يخفى على المتامل فيها الواقف على قواعد الفلسفة
اما الاول والثاني فلما قلنا من ان اسناد الحوادث الى الواجب لا ينافي اليس
العرضية واما الثالث فلانه يجوز ليس المخصص بهذا المعنى واما الرابع فلجواز
ان يكون موجد العالم موجبا للعالم بواسطة حوادث متسلسلة فعلى تقدير
ارتفاع العالم جاز ارتفاع الموجب مع الشرط وارتفاع المجموع يجوز ان يكون
بارتفاع الشرط كما ان العلة اذا كانت مختارا يلزم من جواز زوال المعلول
جواز زوال العلة عن الدائم كما صار بان ينقطع تعلق اختياره مثلا مع
ما ذكرنا فيما سبق من كلا يراد واما الخامس فلجواز ان يكون المرجح هو الشرط
على سبيل اليس المذكور فيما قبل واما السادس فكمثل الخامس قوله
واما الثاني فلجواز ان يكون حدوث تعلق القدرة وكالارادة لذاتها من غير
اختيار واه يرد عليه انه يلزم قدم المتعلق ضرورة قدم القدرة وكالارادة
المستلزمتين بذاتها التعلق ولعل زيادة العلاقة لهذه النكتة قوله الثالث
ان لا الموجب لم توجد اه كالاول هو الموجب اذ في الاول تجويز اسناد
العدم الى شيء القادر وهو يقتضي الحدوث فيلزم ان لا يكون عدم العالم
ازليا قوله ان كان الفعل واجبا من التركي لزم استكماله اه وقد كان بالانم

لانم ببطلان اللازم والبطلان استفادة الكمال من الغير فيما اذا لم يستكمل بالايجاد
الصفة جاز بالفعل بطريق كالاختيار ودعوى التفاوت مشكل ويمكن بالاداء
ان يقال اللازم في الصفة كون الغير صفة كمال وهو المراد بالاستكمال
بالغير ههنا واما حصول الصفة من الغير فهو محال مطلقا لا تعالى يلزم
النقص قبل الفعل وهو محال على الله ضرورة ان الفعل له حال ما قبل
بحسب الصفة فانها لقدمها لا يمكن ذلك فيها لانا نقول ههنا كلام آخر في رفع
القدرة ولا تعلق له بالمبحث قوله ولما يتوجه عليه انه لم لا يجوز اختصاص
بعض الممكنات اه يرد عليه ان كون التعلق مشروطا بشرط لا ينافي صحة
التعلق من حيث الذات وانه غير لاشتراط الصحة التعلق يلزم كونه كالامكان
غيريا فيلزم توقف امكان الشيء على الشرط والجواب ان المراد بقوله
يعني انه يصح تعلقها به ليس هو الصحة التي كالامكان الذاتي اذ لا نزاع
في كالامكان الذاتي بمعنى انه لا يلزم من فرض وقوعه محال بل المراد انه لا مانع
من التعلق داخلا او خارجا فحينئذ يرد ما يرد قوله وهذا ضعيف على ما سبق
اشارة الى ما سبق في بحث تمايز كالاعدام من ان القول بعدم تمايز افراد
العدم بط لان عدم العلة يوجب عدم المعلول من غير عكس واذا كان
افراد المعدوم متمايزة فافراد الممكنات المعدومة بالاولى يعني ان المتكلمين
وان زعموا ذلك الا ان دليلهم غير تام على ما مر فقوله على ما سبق اشارة
اليه قوله منهم المجوس انما يلزمون بانه لا يعترفون لا يقال من الطوائف
المنكرين للتوحيد فلم لم يذكرهم لانا نقول انهم لا يخالفون المجوس في الحكم فلم
يفردهم لذلك بخلاف سائر الفرق المذكورة قوله ولنسلم على ما سبق لان
السفه اه العبث ما كان خاليا عن الفوائد والمنافع والسفه ما كان
خاليا عن المصلحة والمفسدة او ما اشتمل على المتساويين منهما وحاصله
انه يمكن تعميم السفه بحيث لا يدخل فيه المعصية ضرورة انها مفسدة
محضة قوله ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما لا يقال
فح لا يتم برهان التوحيد على طريقة المتكلمين عند المعتزلة وبتقرير كالاستقلال

كالقدرتين ثم مناسب هنا ايضا لانا نقول فيه تصور على المتعينين كالاولين
واما ابو الحسين فيرد عليه ذلك لانه جوز حصول اثر واحد من موثرين
والحق ان ابا الحسين لم يجوز ذلك مطلقا وانما الذي جوزه هو جواز مقدور
بين قادرين خالق ومخلوق او مخلوقين وذلك لان دليل التمانع انما تم
اذا كان حصول مراد احدهما دون الاخر ترجيحا بلا مرجح كما في تعدد
الآلهة واما في غيره فلا تم فان الخالق اقدر من المخلوق ويجوز ان يكون
احد المقدورين اقدر من الاخر فلا يكون وقوع مراد الاقدر تحكما قوله
وفيه نظر سيأتي في هذه الصفحة وجه هذا النظر ولهذا لم نبينه قوله
نعم يرد عليه ان قدرة الله الحمل اه لا يقال هذا الايراد لا يرد على مذهب المتكلم
لانه يكون القدرة لله لا للعبد وهو الحظ لانا نقول اللازم من الدليل
هو كون القدرة لله فيما تعلق به ارادة الله وارادة العبد ولا يلزم منه كون
القدرة له فيما لم يتعلق به ارادته الا ترى انه فسر شمول القدرة بكون
كل موجود واقعا بقدرة الله وارادته لا بمجرد كونه قادرا سوا تعلق به القدرة
اولا وانت خبير بان الجواب غير تام لان ما لا يتعلق به ارادته وقدرته
يجوز فرض تعلقها به ويلزم المحذور فالصواب ان يقال هي كلا يرادان دليل
التوارد لا يتم في اثبات كونه قادرا بالمعنى المذكور اذ يجوز وقوع الفعل باحدهما
دون الاخر لانه لا يلزم الترجيح بلا مرجح فان احدهما اعني القادر بعه الكل قوله
والقوة المراد بالقوة القوة الجسمانية للافلاك وهي بمنزلة القوى الحيوانية
لابداننا قوله وهو انه لم لا يجوز ان يوجب البارئ موجودا مستندا اليه اورد
عليه ان ذلك الموجود اما قديم او حادث وكل منهما بط على طريقة المتكلمين
اما الاول فلان جميع ما سوى ذاته وصفاته حادث واما الثاني فلان استناد
الحادث الى الموجب لا يكون الا بواسطة الحوادث المتعاقبة المتسلسلة
وهو ايضا بط عند المتكلمين ببرهان التطبيق وقد يقال هذا كلام على السند
وهو غير مسموع اذ لنا ان نعود ونقول لم لا يجوز ان يكون صدور
الافعال المتقنة منه بالايجاب من غير قصد وشعور اللهم الا ان يقال

يقال انا ما نعود الى الجواب ونقول يكفي للافعال المتقنة اما قديم او
حادث وكلاهما بط بالوجه الذي مر وانت خبير بانه هذا في الحقيقة اعتراف
برجوع طريقة الامكان الى طريقة القدرة كما لا يخفى على الناظر في بحث
القدرة فيكون الفناء زيادة وذلك لان الحدوث موقوف على القدرة و
القول بانا نثبت بهذا الكلام مطلوبنا ولا نجعل قادريته من جملة
مقدمات الدليل غير مستقيم لما عرفت فيما مر من الشارح في اثبات وجود
الصانع بحيث لا يفتقر الى ابطال الدور والتسلسل فانه هناك
لم يفرق في معنى الرجوع بين التوقف والاستلزام قوله اذ كالاتي
بالبدا من غير قصد لا يدل على العلم واما قول الحكماء بعلم الواجب
فليس منشأ من كلامنا بل من دليل آخر اشار بقوله وعند الحكماء
ثم ان صاحب المعتبر ذكر في الجواب عن الاشكال الصعب بان كل
كمال يحصل لشيء من فاعل فان ذلك الفاعل اولى بذلك الكمال فاذا كان
معلول المبدأ الاول حكيما عالما فلان يكون المبدأ الاول كذلك اولى
وهو مردود لانهم بينوا في مباحث العلة انه ليس اذا اوجب العلة
امرا وجب ان يكون مثل العلة موصوفة بذلك كما مر فالحركة تسخن
ولا تتسخن والشمس تسود وجه القصار ولا تتسود بل المبادي
المفارقة اسباب لوجود الجواهر والاعراض مع انها ليست جواهر
ولا اعراضا بذلك المعنى الذي حصل للمعلول قوله فان المجرد سواء
وجد في العقل او في الخارج يلزم امكان مصاحبة المعقول فان قلت
اللازم مما سبق امكان مصاحبة العاقل فالتقريب غير تام قلت
معنى كلامه والله اعلم انه اذا صح امكان المعقولية يلزم امكان مصاحبته
لمعقول آخر فان كل ما يمكن ان يعقل يمكن ان يعقل مع غيره وذلك لان الصور
العقلية غير متعانفة بل متعاونة فاذا ثبت مصاحبته للعاقل كان فيه كالحصول
فاكتفى به لا يقال غاية ما لزم في البيان انه يلزم المصاحبة للمعقول الا ان اللازم
مصاحبة المعقول لمعقول آخر لا مصاحبة العاقل للمعقول والحظ ذلك

لانا نقول قد لزم مصاحبة المجرد للمعقول ولا نعني بالعلم الا ذلك قوله بل علم
عيسى قيل يرد عليه ما مر في الوجه الاول من ان العلم هو المصاحبة
وهي لا تتصور الا بين الشيئين وفيه كلام سيأتي قوله لكونه اجتماع
للمثلين فيه بحث وهو انا لا نم استحالة مثل هذا الاجتماع فان المستحيل
هو ان يجتمع المثلان في محل واحد قيام الاعراض بمحالها وهو غير
لازم لان الحلول ليس بشرط في الحصول كما سيأتي فيما يقال من ان الصحيح
والجواب ان حصول المثلين ايضا محال قوله لا يجب ان يكون لازما بينا اه
لا يقال اللازم الغير البين لا يتصور بالعكس الى الواجب اذ لا يتصف
علمه بالاكتساب لانا نقول السؤال على قوله لان العلم بالشيء يستلزم اه وهي
كلية لا تختص الواجب واعلم ان العرض الكلي على تقدير تمامه انما يدل على
العلم بالممكنات الداخلة تحت الوجود واما الممتنع والممكن الغير الموجود
فليسا معلولين له حتى يلزم علمه قوله واجيب بان الكلام في العلم التام
اعني العلم بالشيء بما له في نفسه اه فان قلت العلم التام بالشيء بما هو في نفسه
لا يدفع الايراد باللازم الغير البين لانا وان فرضنا العلم التام بالشيء بما له
في نفسه لكن ما لم نعلم الواسطة لم يكن لنا الجزم باللزوم قلت الواسطة
داخل في قوله ما له في نفسه اي يحصل له بالنظر الى ذاته من غير
نظر الى امر خارجي لان الواسطة لا يكون من احواله لانهم فسروه بما
نقرره بقولنا لانه اه قوله فلا نعقل في الواحد الحقيقي اه قيل تقييد الواحد
بالحقيقي غير مفيد وذلك لان الشيء لا يعلم نفسه سواء كان واحدا حقيقيا
او اعتباريا وقيل انما قيد لانه اسهل في البيان والحق ان الواحد الاعتباري
ما كان ذو جهة بالاعتبار كان له كثرة بحسب الحقيقة والا يكون واحدا
بالاعتبار فلا يكون الدليل ح تاما بالنسبة الى الجواب بلا قوله ولعل مطمح نظر
المستدل من ذلك القياس الاجمالي الى ابطال البعض بعلمنا بانفسنا ثم يستعمل
انه لا ينفع قوله فلان نعرض كثرة في الذات اه قيل هذا الدليل ينفي العلم بالاشياء
لا العلم بشيء واحد وهو ليس بصحيح ايضا اللهم الا ان يراد من الكثرة ما فوق الواحد

الواحد فهو حاصل بالنظر الى شيء واحد ايضا ضرورة انه مع ذاته متعدد
قوله ولا خفاء في ان صور الاشياء المختلفة مختلفة فيلزم اه الظاهر ان هذا على
تقدير ان يكون العلم صورة مساوية للمعلوم اه واما على تقدير الارتسام فلا
وانما اللازم كثرة الارتسامات لا كثرة الصور ويمكن ان يقال ان من قال بان
العلم عبارة عن ارتسام صورة مساوية للمعلوم يقول بحصول الصورة
ايضا فانه يزعم ان الحاصل شأن الصورة وانعكاس الصورة عنها القبول
فيلزم كثرة الصور ايضا قوله بعد تسليم لزوم التغاير على تقدير كون العلم
صفة ذات اضافة يعني اللازم من كون العلم صفة ذات اضافة ان يوجد
تغاير بين العلم والمعلوم ولا يلزم منه التغاير بين العالم والمعلوم اه وما
يقال من ان العلم كما يقتضي نسبة بين العلم والمعلوم كذلك يقتضي نسبة بين
العالم والمعلوم فمردود لان ما له نسبة العالم الى المعلوم نسبة علمه اليه
وهذا ما يقال من ان النسبة بين العالم والمعلوم معتبر بالعرض يعني تغير
العلم بانه صفة توصف لميزاه تستدعي الاضافة والنسبة بين العالم والمعلوم
بالكل لانا نعرض لان التميز نسبة بين العالم والمعلوم لا بين العلم والمعلوم
قوله وثانيا بان علمه ليس بعلما اه والجواب الاول ناظر الى تمسكهم في نفي علمه
بذاته والثاني الى تمسكهم في نفي علمه بغيره قوله وهو مح لامتناع احتياج الواجب
قيل عليه يجوز ان يكون الباري تعالى موجبا للمخصص في البعض دون البعض
ويرد عليه ان الذي يصلح ان يكون مخصصا هو الارادة وهو غير جائز
منا والا يلزم حدوث العلم وقد اثبتنا قدمه قوله لمنافاته الوجوب و
الغنى المطلق يرد عليه ان المنافي للوجوب الذي هو الاستغناء في الوجود
عن غيره الاحتياج فيه ولا احتياج الى المخصص في عالميته لا يقتضي احتياجه
في وجوده واما ما يقال بان اللايق لما يستغني في وجوده ان يستغني عن
توابعه فهو كلام خطابي لا يليق بالمباحث العلمية وانما يصح على مذهب
ارسطو وهو ان المعتبر في الالهيات الاخذ بالاولى والاخلق قوله لا بد
مقتضى ذاته قيل لا يكفي مجرد وجود المقتضي بل لا بد من ارتفاع المانع للمقتضي

ذات الواجب اذ لما كان في مقابل الوجوب مقهور مغلوب وما ينافيه واجب
آخر مردود ولان البحث على تقدير التوحيد مع انه يستلزم العجز المنافي للالوهية
قوله ولان الخلو عن العلم الجائز عليه الى قوله ولانه لا يتصف بالحوادث اه
محصوله انه ان كان العلم جائزا عليه تعالى فاما ان لا يحصل بالفعل اصلا بل يبقى ممكن
الحصول فيلزم النقص والجهل واما ان يحصل بالفعل فيما لا يزال فيلزم
جواز اتصافه بالحوادث قوله واجيب ان العلم صفة واحدة اه جواب عن اصل الحكم
ومحصوله تسليم التعدد والتسلسل الا انه ليس تسلسلا محالا اذ ليس في
الموجود الا العينية كما ان محصوله لا يقال انكار للتعدد الذي يبتني عليه التسلسل
فان قلت لما كان العلم صفة ذات تعلق فعند وجود علمه توجد صفة ذات
تعلق فلو جاز العلم بهذا العلم لوجدت صفة اخرى ذات تعلق فقد لزم وجود
كل امور الموجود العينية قلت علم صفة ذات تعلق وعلم هذا العلم ليس صفة
اخرى ذات تعلق بل هذه الصفة باعتبار عروض تعلق آخر واليه اشار
بقوله صفة واحدة لها تعلقات اه قوله ولا يلزم من كونه اعتباريات عقليات اه انظر انه
لا حاجة الى هذا الكلام لانه لا يلزم من كون تعلقات الصفة امرا عقليا كون
الصفة كذلك وانما يلزم ان لو كان التعلق ماخوذا في مهيتها ومعلوم ان التعلق
امر خارجي لازم قوله على ان مغايرة العلم اه اشارة الى جواب آخر عن اصل الانكار
التعدد الحقيقي وان امكن جعل جوابا عما ذكر في قوله لانا نقول وذلك لانه ان
اراد ان الصورة المساوية لا مع المتغايرين تغاير الصورة الاخرى للمتغاير
الاخر تغايرا بالذات فمم لكنه في العلم بالعلم فان الصورة القائمة بالنفس من حيث
ذاتها معلوم ومن حيث قيامها بالنفس علم وان اراد المغايرة ولو بالاعتبار فمسلم
الا انه لا يلزم التسلسل المحال الا انه لما كان غرض المجيب بقوله لا يقال انكار التعدد
مطلقا اجاب بانه لا وجه لانكاره لثبوته من غير شبهة ولو كان غرضه انكار
التعدد الحقيقي وانما بالاعتبار لكان ذلك محصوله قوله والجهل انه العلم اه قوله
وبهذا يندفع لاستدلال بهذا الاشكال اه مبني الاستدلال على ان العلم بالشيء يستلزم
امكان علمه فيلزم جواز العلم بالعلم وهو ممتنع كما مر قوله واعترض بانه

بانه اذا كان اه بحث الكلام في غير المتناهي فانه كان معلوما فلا بد من التمييز و
ان لم يكن معلوما لم يفد الجملة قوله وقد يجاب بان تمييز المعلوم انما هو عند ملاحظة
الغير والشعور به فحيث لا غيره هنا جوابا عن الاشكال على معلومية الكل
وما هذه ما فهمه المتاخرون من ان العلم التفصيلي العلم بالشيء مع العلم بامتيازه
عن غيره والعلم الاجمالي العلم بالشيء مع الغفلة عن امتيازه ولا يخفى ضعفه
لما تحققت من ان العلم صفة توجب تمييزا ولانه لو لم يتميز عن غيره لم يكن هو
بالمعلومية اولى من غيره ويمكن ان يقال العلم صفة توجب تمييزا فيما كان قابلا
للتمييز لا مطلقا الا يرى ان الارادة صفة توجب تخصيص احد طرفي المقدور
بالوقوع اذا كان المتعلق مقدورا فان الارادة تتعلق بالمقدور وغيره و
لهذا جاز ارادة الحيوة والموت وجاز تعلق الارادة بالازل والكوائن و
انا يقال ما ذكرتم ام اذا كان هناك غيره فانه لو لم يتميز عن ذلك الغير
لم يكن هو بالمعلومية اولى واما حيث لا غير فلا نم لزوم التمييز هناك فان التمييز
فرع وجود الغير على ان التمييز لو اقتضى ملاحظة الغير يلزم من العلم
بشيء واحد العلم بامور غير متناهية لان ملاحظة الغير ايضا علم ولا بد في
العلم من التمييز اللهم الا ان يقال التمييز يقتضي ملاحظة الغير في التمييز بالذات
وبعبارة اخرى العلم يقتضي التمييز فيما علم بالذات لا فيما علم بالتبع وملاحظة الغير
من هذا القبيل وفي عبارة الملاحظة اشارة اليه وما نقل من ان هذا المذكور
فليس امرا يعتد به اذ ليس ذلك احتمالا في نفس العلم بالشيء بل هو باعتبار
انضمام علم آخر وعدم انضمامه اليه وكما يعتبر العلم بالشيء مع العلم بامتيازه
ومع عدمه يمكن ان يعتبر مع العلم بانه لازم او ملزوم كان له او مع عدمه
قوله ولكان الصور ولا عراض فانها متميزة مشكلة يرد عليه انهم يقولون
ان الصورة محتاجة الى الهيولى في الشكل والهيولى اليها في البقاء فيعلم
منه ان الصورة لها شكل اللهم الا ان يقال المراد الصورة النوعية او شكل
الصورة عبارة عن مقارنتها له وذلك لان الشكل من عوارض المقدار او الجسم
قوله فلهذا رد ابو الحسين البصري بوجوه فان قلت تخصيص رد ابي الحسين

بكون العلم تعلقا بين العلم والمعلوم غير ظاهر بل ثم الرد على تقدير كون العلم صورة
مطابقة لماهية المعلوم ولهذا ذكر الشارح في تقرير الرد حيث قال والصورة
المطابقة لها اه قلت وجه التخصيص انه لما كان المجيب بهذا الوجه هو الكثير من
المعتزلة اراد الرد عليهم بناء على اصلهم واليه اشار بقوله على ما يراه الجمهور
من المعتزلة ولما كان الرد غير مختص بذلك التقدير في نفس الامر اشار في
اثناء التقرير الى اتجاه الرد على تقدير كونه العلم صورة مطابقة وان لم يكن
ذلك مذهب المتكلمين لانه مبنى ذلك على الوجود الذهني **قوله** وثانيهما ان متعلق
العلم لاوله هو انه سيدخل اه جمع بين الوجهين المذكورين في المواقف لاوله
ان حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع والثاني ان شرط العلم بانه سيقع
هو عدم الوقوع وشرط العلم بانه وقع هو الوقوع فقوله ولا خفاء ناظر
الى التقرير الاول كما ان قوله وكذا المشروط ناظر الى التقرير الثاني ثم ان
في هذا التقرير اشعارا بان اشتراط الوقوع واللاوقوع للعلم انما
هو باعتبار اشتراط دخل وسيدخل بها لا باعتبار الذات كما توهم عبارة المواقف
قوله لا تغير في قدم الذات ان قلت الفلاسفة لا يقولون ان تغير صفة
العلم يوجب تغير الذات بل يقولون باستحالة التغير في ذاته وصفاته على انهم
لا يقولون بالصفات الزائدة حتى يلزم تغيرها او يوجب تغيرها تغير الذات قلت هم
وان لم يقولوا بصفة موجودة زائدة الا انهم يزعمون انه تعالى حيا لا ثابت
مستمر بحيث يوجب ذاته اتصافه بها ازلا وابدا كالقدرة بالمعنى الذي اراده
فلو تغير مثل هذه الحالة يلزم التغير في الذات لان تغير الموجب يستلزم
تغير الموجب **قوله** وكذا تصور الجزئيات الحادثة اه المفهوم من هذا الكلام انه
لا يعلم الاشياء قبل حدوثها على وجه جزئي ومعلوم ان العلم الكلي لا يكفي في حصول
الامر الخارجي كما بين في مبادي الافعال الكلية الا انه يلزم ما ذهب اليه الحكماء
فانهم ذهبوا الى ان علم الباري وارادته يكفيان مع اتفاقهم على انهما المبدأ
لوجود الممكنات الا انه لهم ان يقولوا ان الفيض العام قد يخصص بسبب تخصيص
القوابل ويمكن ان يقال ما ذكره انما هو في مبادي الافعال الاختيارية وههنا

وههنا صدور الجزئيات الحادثة بطريق الايجاب على ما اشار اليه بقوله مع كونها
مستندة الى القديم بطريق الايجاب وانما اعترض بعضهم من انه لا يمكن تصور
المعدوم قبل وجوده على وجه جزئي فغير وارد لان اللازم تصوره على وجه
لا يمكن صدقه على غير ذلك الجزئي المفروض في نفس الامر وهو ممكن قبل
الوجود فانه قد يمكن معرفة الشيء بصفات كلية بحيث يكون منحصرا في الخارج
في شخص وان لم يكن جزئيا منطقيا بمعنى منع نفس تصوره من وقوع الشركة
فيه **قوله** بخلافها اذ الله تعالى لا راد وذلك لانها لما كان شانها التخصيص والترجيح
لم يكن نسبتها الى الطرفين على السوية وههنا كلام سيأتي ان شاء الله **قوله**
لم يبين قدمها وزيادتها على الذات بمثل ما مر في العلم والقدرة ما مر كان وجها عاما
في جميع الصفات لا اختصاص له بالعلم والقدرة ولعله انما خصهما ولم يقل بمثل
ما مر في الصفات لانهما اول صفات على ما اراده **قوله** اذ لو لم يجز تعلقها بالطرف
الآخر في الوقت الآخر لزم نفي القدرة ولا اعتبار واذا كانت على السواء
فتعلقها اه فان قيل لا يلزم من جواز التعلق بالطرفين الآخر التساوي قلنا
لا قائل بالفصل وبعد مثل ما قالوا في الامكان بانه لا يجوز رجحان احد الطرفين
قوله والجواب انها تتعلق بالمراد لذاتها ولا يلزم قدم الآثار وانما ذلك في الموجب
لانه يجوز ان يتعلق بالايجاد في ذلك الوقت دون غيره بلا سبب تخصيص ذلك
الوقت فان ضرورة العقل تدل على الفرق بين القادر المختار وبين العلة
الموجبة الا يرى ان كل احد يفرق بين كون الانسان مختارا في قيامه وقعوده
وكون الحجر هابطا بطبعه **قوله** قلنا قد مر غير مرة ان الوجوب بالاختيار
محقق للاختيار ورد عليه ان هذا انما يصح في القدرة بمعنى ان شاء فعل وان
لم يشأ لم يفعل وجوابه ما قررناه في شرح الفقه الاكبر فليطالع ثمة **قوله** وعند
وقوع المراد يزول تعلقها الحادث فان قلت ما نقول اذا كان تعلق الارادة
في الازل بالوجود فيما لا يزال على ما ذهب اليه بعضهم قلت ان التعلق امر ازلي
لا قديم ويجوز زوال الازلي وان لم يجز زوال القديم الا انه يرد عليه ان
جواز زوال الازلي انما يكون فيما لا يستند الى الموجب كالاعدام الازلية

واما متعلق كالارادة الازلية فلا نزاع في انه يستند الى الذات الموجب **قوله** مدفوع
بما عرفته في المبحث السابق وهو المبحث الثالث وهو ما نقله عن بعض المعتزلة
من ان علم البارى بان العالم معدوم سيوجد لا يزول قطعا فتبصر **قوله**
الثالث انه متعلق ارادته اما ان يكون يرد عليه ان هذا وارد على منكرى
الارادة ايضا وذلك لانه يمكن ان يقال ان متعلق الذات اما ان يكون اولى اه
والجواب عنه ظ فان الزام العبث انما لزم من كونه فاعلا بالقصد والاختيار
فان قيل المختار بدون الاولوية عبث واما الموجب فلا يمكن ذلك فيه **قوله** فيلزم
انتفاء ه في صفاته والالتئام الى الغير يرد عليه انه قد مر في بحث الصفات ان
الغير اذا كان من اثر الذات لا يلزم الاستكمال به والجواب ما مر هناك ايضا
فعليك بالمراجعة اليه **قوله** وبطلانه ضرورى اه فيه تامل لان معنى القيام
بالغير عندهم هو التبعية في التحيز وليس في الواجب حيز فلا معنى للقيام
الصفة به بهذا المعنى ولما لم يكن قائمة بغيره كانت قائمة بنفسها بمعنى عدم تبعيته
للغير في الحيز لان هذا غير مفيد لانه وان لم يوجد القيام بالغير بهذا المعنى
فلا نزاع للقيام بالغير بمعنى الاختصاص الناعت وهذا المعنى هو المعتبر
في صفات الله على ما مرت اليه الاشارة فيلزم كونه محلا للحوادث وهم
كانوا قد سروا عنه **قوله** للاطباق على ان صفات البارى ليست من قبيل
الاعراض هذا القول منهم انما هو على تقدير قدم الصفات والا فعلى تقدير
حدوثها انكار عرضيتها غلط محض يؤيده ما مر في المبحث الثاني من مباحث
التنزيه حيث قال ومن هنا لا يجعلونه الصفات العديدة **قوله** وقال بعض
لانه لا يلزم من استلزام الموضوع استلزامه الحكم لجواز ان يكون الاطراف
كسبية والحكم بديهيا **قوله** ولا خفاء في ان هذا موافقة للفلاسفة في ردهم
ارادته للفعل علمه به وجوده ومخالفة للنصوص الدالة على ردها ولقوله غير
مكره ولا ساه لان كونه غير مكره ولا ساه غير مختص بشئ دون شئ وقوله
وانه قد امر العباد نظرا الى جوده ولفعل غيره هو الامر فلا يلزم الاولى لدلالة
على ان ارادته متعلقة بشئ دون شئ والثالثة تدل على انها في وقت دون

دونه وقت والثالثة على انه قد امر العباد على ما مر منهم كايمان الكافر فانه
مامور به لكنه غير مراد به **قوله** ولا فرق بين المشيئة والارادة الا عند الكرامية
اشارة الى جواب دخل مقدر وهو ان هوله ولو شاء لامنى من في الارض يدل
على بطلان تفسير الارادة لفعل غيره بالامر به لانهم قالوا ولكن في الارادة لا
في المشيئة فجاز ان يكون بين المشيئة والارادة فرق وتقرير الجواب ظ **قوله**
حيث جعلوا المشيئة صفة واحدة ازلية لا يقال صرح الشارح في شرحه
للعقايد النسفية ان الكرامية ذهبوا الى نفي قدم الصفات فكيف يصح هنا
جعل المشيئة عندهم ازلية لانا نقول المراد نفي قدم جميع الصفات لا نفي كل واحد
وهذا القدر يكفي في بيان خصوص المقام الذى قصد هنا **قوله** لانه
انما نفى بذلك ارادة العدم لا يقال خصوص المعرف لا يفيد في تخصيص
المعرف فان الاعتراض عليه والا لا حاجة الى اشتراطهما واه المعرف
للمعرف لانا نقول مراده ان في المعرف قيد التخصيص وهو ضمير كونه
والمعنى ارادة الله كونه الواجب غير مكره ولا ساه وقد يجاب عن اصل الاعتراض
بان المراد كونه غير مكره ولا ساه في افعاله الاختيارية وانت خبير بان الاعتراض
باق لان عدم المطلوبية في الفعل الاختيارى امر سلبى يصدق بعدم الاختيار
فيتناول الجماد **قوله** لو كان غير الداعى لكان للفاعل شعور به يعني لو
كان الارادة التي ترجح الفعل بالوقوع غير الداعى لكان للفاعل شعور به
ايضا لكونه فعلا اختياريا لكنا لا نشعر عند الفعل او الترك بمرجح سوى
الداعى فلو كان هناك فعل اختيارى آخر غير الداعى لشعرنا ه
ضرورة ان الفعل الاختيارى شعور به **قوله** ثم لا نم ان لا شعور لنا
بمرجح اه هذا الجواب مستغنى عنه على ما مر من انها ليست فعلا اختياريا بدليل
قوله ثم لا نم فلفظ ثم اشارة الى هذا يعني ذلك مع اندفاعه فيما سبق
يندفع بهذا ايضا **قوله** منبعثة عن الداعى او غير منبعثة اما المنبعثة
فظ واما غير المنبعثة فكما في ارادة الحيوان بالطبع ولهذا قال الرازى بعد
الحيوان جسم نام حساس متحرك بالارادة ومنه الارادة المأخوذة في

تعريف الحيوان ليست بمعنى العلم باذكرناه ولا الاعتقاد ولا الظن فالعلم بالحيوانات العجم
ولا الاعتقاد ولا الظن ولا الادراك الحسي فقط وكذا ليست بمعنى الحالة الميلانية
المنبعثة عن الداعي بل بمعنى الحالة الميلانية الى الفعل والترك من غير
انبعاث من الداعي وقد مر هذا في بحث الكيف قوله بحيث لا يمكن انكاره
ولا تاويله واما تاويل الاشاعرة السمع والبصر بالعلم بالمسموع والمبصر
فغير قادح فيه لان المراد من عدم امكان التاويل هنا انه لا يمكن
تاويل كل من الكتاب والسنة بحيث لا يثبت فيه اطلاق انه حي سميع بصير
قوله وهذا التقرير لا يحتاج الى بيانه ان الحياة الظاهر ان المراد من
التقرير هو ما ذكر بقوله وعلى الكل بانها صفات كمال قطعا اه وقوله لكن لابد
من بيان ان الحيوة في الغايب ايضا بمعنى اه ناظر الى قوله في حق من يصح
اتصافه بها وان كان متجها ايضا على التقرير السابق وهو ما اشار اليه
بقوله وعلى السمع والبصر اه فان صغرى ذلك التقرير يحتاج الى ذلك
البيان كما ان كبرى هذا التقرير يحتاج اليه قوله واما الاعتراض بان
لا سبيل الى استحالة النقص وما في الظاهر انه قصد به الرد على صاحب المواقف
الا انه مردود لانه لم يقل ان لا سبيل الى ما ذكر سوى الاجماع بل قال ان
العمدة في ذلك هو الاجماع وهو ظاهر لمن يراجع الى الكتاب قوله مع ما في كل
واحد من مجال المناقشة وقد مر مثله في بحث القدرة في قوله الا انه اه
لا يقال المفهوم من المتن ان مجال المناقشة انما هو في البعض لا في الكل و
المستفاد من الشرح خلافه لانا نقول كلام الشرح ناظر الى مطلق الجملة
لا الى الجملة المذكورة هنا على ما هو سياق المتن قوله وعلى هذا لا يلزم ثبوت الصفة
الزايدة فضلا عن تعددها لا يقال اللازم من هذا هو كونه حيوة بحيث يعلم
ويقدر عدم زيادة صفة الحيوة لا عدم ثبوت زيادة صفة مطلقا حتى يترتب
عليه قوله فضلا عن تعددها لانا نقول عدم زيادة العلم والقدرة معلوم مما سبق
فلو كان الحيوة ايضا غير زايدة على الذات لم يثبت صفة زايدة فضلا عن
تعددها قوله واتفق كلهم على نفي الصفة الزايدة على الذات فان قلت كيف لا يصح

يصح هذا فان اكثرهم ذهبوا الى ان كونه سميعا بصيرا غير كونه عالما
وانه اريد اتفاق الكل من المعتزلة والحكماء فغير صحيح ايضا لان جمهور
المعتزلة على انهما صفتان زايدتان قلت لا يلزم من كونهما زايدتين على
صفة العلم كونهما كذلك بالنسبة الى الذات لجواز ان يكونا متغايرين للعلم
ولا يكونان زايدتين على الذات الا يرى ان كلا من مفهومات الصفات مغاير للآخر
وليست زايدة على الذات قوله فما دل على وجوب وصف لحكم السمع والبصر
المراد بما دل على وجوب وصف لحكم السمع والبصر اه هو الدليل العقلي
الدال على وجوب وصف لحكمها وهو ما ذكره امام الحرمين من طريق السبر
والتقسيم الا انه لا حاجة الى قوله اذ كل ادراك يعقبه ضداه اذ ليس
طريقة الامام ان ضد السمع والبصر نقص وآفة اه قوله وهو ان عدم
التكلم الى قوله نقص وايضا فاضداد الكلام لا يقال عدم التكلم ليس
ضد الكلام بل عدم ملكة له لانا نقول المراد من الضد في اصطلاح المتكلمين
هو المنافي قوله وكلا الاعتراض والجواب هنا كما مر في السمع والبصر والمراد
به ما ذكرناه هناك بقوله واما الاعتراض بانه لا سبيل الى استحالة النقص
والآفة على الباري اه مع جوابه المذكور ولا يبعد حمله على النقض المذكور
اعني النقض بمثل الماء والحسن الوجه الا ان اطلاق الاعتراض والجواب
يلايم ما ذكروا وان كان الانسب تقديمه على قوله وان نوقش في كونه اه قوله
بل صفة ازلية اه قيل كونه صفة ازلية مع كونه مدلولا وضعيا للعبارات
يأبى النسخ ضرورة انه بيان تغيير والازلي لا يتغير والجواب عنه ظ
فان النسخ بيان انتهاء بالنسبة الى الله تعالى ومعناه بيان انتهاء بين التكليف
بالنسبة ولا ضير فيه قوله فاذا عبر عنها بالعربية الى قوله كما اذا ذكر
الله تعالى بالسنة متعددة يفهم منه ان الكلام النفسي هو المدلول الوضعي للالفاظ
الا انه لا نزاع في ان ذلك انواع مختلفة واجناس متفاوتة واكثرها معان
حادثة فالاولى ان يقال المراد بالتعبير عن المعنى النفسي هو التعبير بالاثر
عن المؤثر فان الصفة الازلية لما تعلقت بمتعلقاتها حصل منها معان مخصوصة

عبر عنها بالالفاظ والتخييل بذكر الله في مجرد لا تحادث في الذكر ولهذا المقام مزيد
بسط يأتي ان شاء الله **قوله** وخالفنا في ذلك جميع الفرق وزعموا انه لا معنى
للكلام الا المنتظم من الحروف اه الظ ان هذا هو زعم جميع الفرق المخالفة لنا
وفيه تامل لان من جملة المخالفين لنا الكرامية القائلين بان كلام الله قدرته
على التكلم والجبائية الذاهبين الى انه جنس غير الحروف اه غاية ما في الباب انهم
اصطلحوا في كلام الله بان معناه القدرة على التكلم القائلين بان الكلام النفسي
غير معقول واما على الثاني فلان الجبائية يزعمون ان المنتظم من الحروف المسموعة
لا يتميز من كلام الله فكانه هو **قوله** مع توالبها وترتب بعضها على البعض الظ
ان هذا من الحكاية لا من المحكي فانهم يزعمون ان المنتظم من الحروف قد لا يكون
مترتب الاجزاء **قوله** ان الجلد والغلاف ازليان ولعلهم يزعمون ان الجلد و
الغلاف كانا كاغذين قديمين فبرز بعمل المجلد واما قوله قد صار قديما بعد
ما كان حادثا فمعناه فقد ظهر قدمه بعدما كان في صورة الحادث وهذا مثل التبيين
الذي يستعمله الفقهاء كما في انتقاض وضوء صاحب العذر بعد خروج الوقت
وقد يوجد في كلام بعض الكملة ان الانسان الكامل اي الحمدية المحدثة هو
الحادث الازلي **قوله** خلق الكلام في بعض الاجسام مثل اللوح المحفوظ وجبرائيل عم
وفيه بحث وهو ان الخالق لافعال العباد هو العبد عندهم والجواب عنه ظ
فان ما كان من افعال العباد هو كلام العباد وذلك لان كل كلام ظهر من العبد
ليس يلزم ان يكون من افعاله الاختيارية الا يرى انه قد يتكلم في منامه فيجوز
ان يكون للنبي عم كلام هو من افعاله الاختيارية وكلام آخر له غير اختياري **قوله**
وايضا لما صح قولهم كما هو يتكلم بلسان الوزير فقد وجد المتكلم من غير ان تقوم به
الكلام لا يقال هذا المثال لا يفيد المعتزلة ايضا اذ ليس كما هو موجد للكلام في
الوزير فان المعتزلة وان زعموا ان افعال العباد مخلوقة لهم لكنهم لا يقولون بالخلق
هنا ضرورة ان كلام الوزير مخلوق الوزير لانا نقول المقصود مجرد وجود
المتكلم من غير قيام الكلام به وجعل الكلام ان لا اعتراض هنا قصدا لا معارضة
قوله فالقران الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا اه فان قلت المفهوم من هذا

هذا الكلام ان يكون لفظ القران الذي هو على وزن فعلان قديما ضرورة ان
اسم النظم والمعنى هو ذاك وايضا يلزم كون الحنابلة قائلين بالكلام النفسي
ضرورة ان القران الذي هو اسم للنظم والمعنى اذا كان قديما كان المعنى الذي هو
القران قديما قلت المراد هو ان القران الذي هو عبارة عن النظم باعتبار
المعنى اه لا الكل من النظم والمعنى على ما يفهم من ظ مذهب ابي حنيفة من تجويزه القراءة
بالفارسية في الصلوة والمراد من المعنى الوضعي فكونه العلم فمعناه بالمعنى الذي هو
قوله واما على الثاني فلان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة قيل عليه هذا
لا يفيد الحنابلة لانهم يعترفون ان الكلام في المنتظم من الحروف المسموعة الا انهم
يزعمون انه لا يلزم كون المنتظم من الحروف مترتب الاجزاء وذكروا انه قائم بنفس
الحافظ اه لتمثيل الحروف الغير المترتب الاجزاء والجواب ان محصل الكلام في
جواب الحنابلة دعوى الضرورة في ان المنتظم من الحروف المسموعة مترتب
الاجزاء ممتنع البقاء والمراد من قوله واما على الثاني فهو بيان ان السند ممنوع فان
توجيه كلام الحنابلة بهذا لا يلائم ان المنتظم من الحروف مترتب فلم لا يجوز ان يكون
من قبيل القائم بنفس الحافظ وتلخيصه انكم ان اردتم من المنتظم من الحروف
الملفوظ فترتبه ضروري وان اردتم الصورة المرسومة في الخيال فليس
كلامنا فيه وتركه لفظ المسموع في كلام الحنابلة وذكرنا في تقرير الجواب اشارة
الى ما ذكرنا فتبصر نعم يبقى الكلام في دعوى الضرورة فان فيكفي الغائب
على الثاني مع غيره تام **قوله** ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على
موجبه فيه اشارة الى الفرق بين كلام النفس والعلم والارادة وذلك لان
هذا المعنى غير معتبر في العلم والارادة وهو ماخوذ من كلام صاحب الصحائف
حيث قال ان قصد المخاطب معتبر في الكلام النفسي بخلاف العلم والارادة فان قيل
المفهوم من الجريان على الموجب ان في كلام النفس ايجابا ولا يتم الا في الامر و
النهي قلت المراد من الجريان على الموجب الجريان على وفق مدلوله ايجابا كان
او غيره **قوله** واستدل العموم الى قوله قد يخبر عما لا يعلمه بل يعلم خلافه فان قلت
اللازم من هذا الكلام على تقرير التمام مغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني لا العلم

المطلق اذ كل عاقل في صدد الاخبار لا بد ان يحصل في ذهنه صورة ما اخبر به على
انه لا تم في شانه وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد قلت لما كان النفسي مدلول
اللفظي فالذي يصح ان يكون مدلول الكلام الاخباري لا بد ان يكون علما تصديقيا
لا تصوريا ففي المثال المضروب اذ كان عالما بخلافه لا يمكن ان يحصل له تصديق
من التصديقات على ان المقصود دفع زعم المعتزلة القائلين بان الكلام النفسي
في الواجب ليس الا العلم فمغايرة الكلام النفسي للعلم اليقيني يعني المط وقياس
الغائب على الشاهد مفيد للالزام على الخصم لقولهم به مع ان المقصود مجرد
اثبات الكلام النفسي لا اثباته للواجب مع ذلك بما نقل من الانبياء متواترا قوله
بل انما هو مجرد اظهار امارتها واما حقيقتها فهو ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد
المخاطب علم المتكلم بما اخبر به لا يقال ارادة فعل يصير سببا لاعتقاد المخاطب
علم المتكلم انما تتصور فيما اذا لم يكن للمتكلم علم كما اذا قصد المتكلم ترويج كذبه
غاية ما في الباب عدم مطابقته للاعتقاد وهو غير لازم في الخبر لانا نقول فهذا
معاظهار الامارة لا حقيقتها وانما الحقيقة هي ان يريد المتكلم فعلا يصير سببا
لاعتقاد المخاطب بعلمه في الواقع فان هذا هو المتبادر من الاخبار وكذا الحال
في الامر فعند هذا فالموجود هو الامارة قوله فلا خفاء في امتناع نزول
المعنى القديم القائم به تعالى سيأتي ان القران نزل به الروح الامين على
قلبك والمنزل على القلب هو المعنى لانا نقول سيأتي الجواب ايضا ان شاء الله
قوله نعم المثبت في المصحف هو الصور واما ما وقع في التلويح من ان الكتاب
في عرف الشرع هو كتاب الله المثبت في المصاحف فلعل المراد المثبت
نقوشه في المصحف قوله قلنا نعم لكن يخص الحادث اي المعنى الحادث الا ان
قوله لان القديم لا يرتفع فيه تامل لان معنى الرفع ليس اعداما للنص بالكلية
بل اعدام حكمه وعدم التعبد به ولا يلزم من ارتفاع التعبد به ارتفاع حكم
نفسه او جوازه لا اقل على ان الرفع بالنسبة الينا وان كان بالنسبة اليه تعالى
فهو بيان لانتهاء مدة التعبد بحكمه قوله لكن المرجح عندنا انه لا اختصاصا
احد وهو انه اخترعه يرد عليه انه يلزم ان يصح اطلاق كلام الله على كل

كل شعر وكل كلام لانه الموجد والجاعل ان كان اطلاقا بانضمام انه دال على كلام الله
واليه اشار بقوله انه له اختصاصا اخر اه على ان المراد من الاختراع الايجاد
لا انشاؤه في اللوح الى اخر ما ذكر وليس كل شعر وكلام كذلك ثم ان المتبادر
من اختراع الاصوات في لسان النبي هو الاختراع لا يكتسب منه عرفا بمنزلة خلق
الاصوات في المحال الغير المعهودة للكلام نعم تلاوته عرفا بعد هذا الاختراع مكتسب
منه كما في تلاوتنا قوله وقد يجعل اسما للمعنى الكلي صادق على المجموع وعلى كل
بعض من ابعاضه اورد عليه في شرح التنقيح انه ان اريد على عمومه يدخل
فيه الحروف والكلمة من القران ولا يسمى قرانا في عرف الشرع وان خص
بالكلام التام خرج بعض ما ليس بكلام تام مع انه يسمى قرانا ويحرم مسه
على المحدث وتلاوته على الجنب والحائض واشار الشريف في شرح
الكشاف الى جواب بان المراد البعض الذي له نوع اختصاص به ولم يتبين
من كلام نكتة نوع الاختصاص ويمكن ان يقال المراد البعض الذي
يطلق انه بعض منه ولا يصدق هذا على مثل قل وافعل ونحوهما ويدخل
فيه البعض الذي ليس بكلام تام ويسمى قرانا قوله وانما الكلام هو المجموع
في لسان الملك والسر في تخصيص لسان الملك مع تعميمه فيما تقدم قائلا
في لسان الملك او لسان الرسول هو ان الكلام هنا في كلام الله مطلقا
قرانا او توراة او انجيلا والتعميم السابق بالنظر الى خصوص القران
قوله فباعتبار الوصف التشخيصي فان قلت فعلى هذا لو انكر منكر قراءته
المقروءة بالالسنة اي كونه كلام الله يلزم ان لا يكفر لكونه صادقا في انكاره
لكونه خصوصية المحل جزءا اخذ من القران قلت لا اصل في القراءة التي هي
وصف اللفظ اي الذكر لا صلى فيه انما هو العبارة المخصوصة وخصوصية
المحل الذي هو الجزء الاخر تابع للاول غير مقصود لا انكار هو خصوصية العبارة
لا خصوصية المحل بل قلما يخطر ببال المنكر هذا التدقيق حتى لو كان مراده
من انكاره ذلك ينبغي ان لا يكفر بل يؤدب لايهام رجوع انكاره الى الجزء
الاول ومن هذا التحقيق اندفع شبهة اخرى وهي تلاوة معارضة القران

بالاتيان بالمثل ضرورة ان ما يقرأه كلا احد مثله وذلك لان المنظور فيه
المعارضة هو الخبر لا ما هو اخص خصوصيات العبارة ويدل عليه دلالة ظاهرة قوله تعالى
وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله فان المنزل المرتاب
فيه هو العبارات المخصوصة قوله وهذا ما قال اصحابنا ان القراءة حادثة اقول
فيه رد على صاحب المواقف في توجيهه لكلام الشيخ ابي الحسن الاشعري
في قوله الكلام هو المعنى النفسي وهو ان المعنى يقابل العين وزعم ان هذا
معنى قولهم المقروء قديم والقراءة حادثة قوله لان المراد به المعلوم بالقراءة
ولا يخفى ان هذا التوجيه لا يلايم قوله وهذا ما قال اصحابنا لان المشار
اليه بهذا هو ان وصفه بالصفات المذكورة من قبيل وصف المدلول بوصف
الدال نحو المقروء وعلى هذا المقروء الذي قبيل وصف الشيء بحال متعلقه
لان يكون المعنى المعلوم بالقراءة لان ذلك وصفه بحال نفسه نعم يلزم
من وصفه بحال متعلقه كونه معلوما بذلك المتعلق ضرورة انه يذكر المتعلق
لتعلم فان الدال اذا قرئ فهم منه المعنى القديم وكذا الحال في السماع ويمكن
ان يقال كلامه هذا بناء على ذلك اللزوم فانه لما لزم المعلومية من ذلك علل
قوله ليس حالا دون ان يفهم منه انه لو بنى تحقيق كلامه كما صح عليه
جاز وهذا منه اشارة الى قوة تصرفه في الكلام فان قلت المعلوم بالقراءة
هو الكلمات الحادثة ما سوى الدال والصفات واما القديم النفسي فليس بمعلوم
ولا مفهوم بل منها بل المعلوم متعلقه من معنى الامر والخبر وغيرها قلت
الكلمات الحادثة اثار المعنى القديم فيفهم بها ذلك اجمالا ونريد هذا المعنى ما ذكره
من ان النسخ كما يكون للفظ يكون للمعنى لكنه بحسب المعنى الحادث لان القديم
لا يرتفع وهذا مبني على ان لا يكون النفسي مدلولا وضعيا للفظ على ما اشرنا
اليه وسيأتي مستقصى ان شاء الله تعالى قوله وكذا المنزل اي معنى الانزال
قيل هذا يدل على ان الانزال وصف القديم حقيقة لا مجازا وجوابه ان معنى
الكلام هو ان جبرئيل عم فهم حقيقة كلام الله تعالى ثم نزل فافهم النبي عم فالمنزل
هو معنى يدل على الصفة القديمة لا ذاتها ونظيره انك تفهم حقيقة البياض القائم

القايم بالجسم ثم تفهمه ذلك لمريد فهل يلزم منه انتقال العرض ويحقق هذا ارجع
الى ان مدلول اللفظ ليس عين النفسي بل معنى دال عليه على الوجه الذي حققنا
وعلى هذا ينبغي ان يحمل قوله تعالى نزل به الروح الامين على قلبك ضرورة ان
المنزل على القلب هو المعنى وليس ذات المعنى القديم منزلا على القلب قوله
فان قيل اذا اريد بكلام الله الى قوله من غير تعيين المحل فان قلت السؤال
وارد ايضا اذا اعتبر تعيين المحل لان الذي هو جبرئيل والرسول عم
فان السماع من جبرئيل لا يختص بموسى عم وكذا السماع من النبي عم
قلت نعم الا انه اتجاه السؤال على ذلك التقدير كان ظاهرا اذ على التقديرين
الاخيرين يمكن تخصيص انه كليم الله بالاضافة الى ساير الانبياء وعامة
الخلق من المؤمنين قوله قال الاشاعرة اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير
الصوت الخ فان قلت هذا ينافي ما نقل الامام حجة الاسلام من ان سماع
الكلام الازلي ممكن بلا صوت ولا حرف كما حصل لموسى عم والممنوع من
هذا الاجماع انهم اتفقوا على انه لا يمكن سماع غير الصوت قلت معنى
الامتناع هو عدم الامكان العادي ولا ينافي ذلك سماع غير الصوت على
سبيل خرق العادة على ما اشار اليه فتامل قوله ولا صالح للفظ لان معنى كونه
مسموعا بالحقيقة كونه معلوما بواسطة سماع الصوت قوله لو اتصف في الازل
بالكذب في صورة لامتنع صدقه فيه الى قوله لامتنع عليه ان يخبر عنها على
ما هي عليه لا يخفى عليك ان من كذب في خبر لا يمتنع عليه الصدق لكن في
خبر آخر لا في ذلك الخبر فان من اخبر عن قيام زيد كاذبا قائلا زيد قائم
يمكنه الاخبار عن ذلك النسبة صادقا بان يقول زيد ليس بقائم وهذا مغاير
للخبر الاول ضرورة ان الاول ايجاب وهذا سلب والجواب ان المقصود هو ان
من كذب في خبر ما يلزم ان من اخبر عن النسبة على خلاف ما عليه يمكنه ان يخبر
عنها على ما هي عليه فلو كان الاخبار الاول قديما لم يمكنه اقامة الكلام مقامه والاتيان
بالكلام بدل الاول ضرورة ان الصادق يرفع الكاذب والقديم لا يقبل الارتفاع
قوله ومطرد اطرادا وهذا الوجه في كلام المنتظم من الحروف المسموعة انه

عبارة عن كلام ازلي اه فان قيل يرد عليه ان كون اللفظ مطابقا للكلام الازلي انما
هو على تقدير لزوم الصدق في اللفظ والا فيجوز ان لا مطابقه غايته لزوم
الكذب وسوال المسئلة قلنا لما تقرر ان الكلام اللفظي ما يكون عبارة عن الكلام
الازلي حق انه انما يكون كلاما لكونه دالا عليه لزم صدقه بالضرورة عند صدق
الكلام الازلي وانما يتصور كذبه لعدم صدق الازلي وهو عدم لما ثبت بالبرهان
وانما قال طريق اطراد هذا الوجه اي من وجوه استحالة الكذب لان جريان
الوجوه الباقية في اللفظ ظ واما الرابع فلانه انه يختص بالازلي كما لا يخفى
فاحتيج الى الاطراد لذلك ومن هذا التقرير اندفع ما يتوهم من انهم لما جوزوا
حدوث الكلام اللفظي مع قدم الكلام النفسي فلان يجوزوا حدوث صفة
اللفظ اي حدوث كذبه لكان اولى قوله واما التعجب من مولانا المحقق علي القوشجي اه
اقول واما التعجب من عدم تفطنه لكلام صاحب المواقف مع تصريحه بمراده
فانه قال لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي جوابا عما
يقال ان الوجه الاول المذكور في المواقف لا يمكن اطراده في اللفظ ايضا
لان خلق الكاذب نقص في فعله فرده بالفرق بين النقص في الصفة
وبين النقص في الفعل والنقص في الصفة قبح عقلي اتفاقا واما النقص
في الفعل الذي معناه كونه فاعلا مستحقا للذم في العاجل والعقاب في الاجل
فالقول به قول بالقبح العقلي فاصحابنا المنكرون للقبح العقلي كيف يتمسكون
في دفع الكذب عن الكلام اللفظي بلزوم النقص في افعاله قوله كما في طلب
الرجل تعلم ولده الذي اخبره صادق بانه سيولد فان قيام طلب التعلم
بذات الوالد قبل ان يخلق ولده معقول حتى اذا خلق ولده وعقل وخلق
الله علما بما في قلب ابيه من الطلب صار مامورا بذلك الطلب الذي قام
بذات ابيه ودام وجوده الى وقت معرفة ولده فليس بعد قيام الطلب
الذي دل عليه قوله تعالى فاخلع نعليك بذات الله ويصير موسى مخاطبا به
بعد وجوده وخلقت له معرفة بذلك الطلب وسمع لذلك الكلام القديم
ولو يد قوله واوحي الي هذا القران لانذركم به ومن بلغ واما القول

واما القول بان الطلب بدون من يطلب منه شيء فانما يرد ان لو طلب الاب
من ابنه ان يشتغل بالفعل بالطلب في قلبه واما اذا كان المراد طلب الابن
بانه مامور به وقوفه على ما في قلبه فلا يستحيل له اصلا قوله والمعدوم ليس
بمامور في الازل اه هذا هو الظاهر لاحتمال ان يلزم تكليف الغافل
بالمعنى الذي لم يقولوا به ان يتنجز التكليف يستلزم الفهم بالفعل ولهذا
قالوا انه النائم في الوقت له وجوب بسبب الوقت لا وجوب الاداء لعدم الخطاب
لانتفاء الفهم والقول بانه مخاطب بانه يفعل بعد الانتباه وان كان مذكورا في
التلويح مرضيا عنده الا ان في الا انه غير مفيد لما ذكرنا ولانه يلزم ان يكون
فعل النائم بعد خروج الوقت اداء لا قضاء وليس كذلك ويمكن ان يقال
انما يلزم كونه اداء ان لو كان الفعل في الوقت الا يرى ان المسافر والمريض
لو افطر في رمضان فانه يقضي خارج رمضان مع ورود الخطاب بالاتيان
فيه وهو قوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر و
لهذا المقام مزيد بسط في اصول الفقه ثم ان قول المص في المتن
والى هذا يؤول ما قال الجمهور ان المعدوم مامور على تقدير الوجود اشارة
الى اختياره الاحتمال الاول فقد عرفت ما فيه اللهم الا ان يقال الفهم بالفعل
انما يلزم في الخطاب اللفظي لا في النفسي قوله وانما يصير احدهما فيما لا يزال
فقد عرفت ضعفه وهو ما اشار اليه بقوله وتحقيق هذا ان المقول بانه
ازلي مدلول اللفظ اه فان النفسي اذا لم يكن مدلولا وضعيا للنفس لم يسمع
هذا الكلام كما لا يخفى وليس المراد من وجه الضعف ورود السوال عليه
لكونه مندفعا في جوابه قوله اي ثبوت الكلام انما هو بالسمع دون العقل و
لم يرد بالعدد لا يقال قد مر ثبوته بالعقل ايضا فلم لم يذكره لانا نقول المعتمد
في ثبوته السمع دون العقل لما عرفته من المناقشة عليه ولما كان للقائل
ان يقول ان عدم ورود الدليل بالعدد لا يستلزم الوحدة فان ما لا دليل
عليه لا يجب نفيه عندنا لما عرفته غير مرة دفع ذلك بقوله بل انعقد الاجماع
على نفي كلام ثان قديم اه قوله فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع المتعلقات والعرف

بينه وبين كلام عبد الله بن سعيد هو ان تعلق كلامه في الازل واحد ثم يتعدد بحسب
الاقسام فيما لا يزال فيرد السؤال السابق على ظاهره واما هذا فمعناه انه واحد
في نفسه ولا يصير اقساما فيما لا يزال بل يتعلق مع وحدته بجميع المتعلقات
فالتعدد في التعلق لا في نفسه كما ان الذات واحد في حد ذاته ومع ذلك يتعلق
بجميع الصفات من غير اقتضاء تعدد في نفسه وهذا معنى قوله فالامر كذلك في
الذات وجميع الصفات فلا يرد ان فيه تكرارا لانه فهم من قوله كما في سائر الصفات
قوله لان ما هو موجود لذاته فهو باق لذاته اه فيلزم منه ان لا يكون باقيا بالبقاء ضرورة
ان البقاء مغاير للذات فيلزم انتفاء اللازم الموجود لذاته وهو البقاء بالذات ضرورة
ان الذات يكون باقيا بالبقاء الزائد على الذات قوله لتوقفها بثبوت كل في الزمان
الثاني على الاخر وبهذا التقرير اندفع ما توهم من ان اللازم من وجوده البقاء
احتياج الى الذات مطلقا والذات محتاج الى البقاء في وجوده في الزمان الثاني فلا دور
وذلك لان البقاء لما كان له وجود في الزمان الثاني اذ لو لم يكن البقاء باقيا لم يكن الذات
باقيا فحينئذ يلزم الدور على ان الاحتياج المطلق يستلزم الاحتياج في الزمان
الثاني فيؤول الى الدور قوله لما ذكره صاحب المواقف يلزم تعدد الواجب اه
لا يقال لما ذكر صاحب المواقف محل اخر فان عبارته هكذا والجواب منع احتياج
الذات اليه فانه يجوز ان يصرف كلامه الى اختيار الشق الاول بان يقال مثلا لو
احتاج البقاء الى الذات لا يلزم الدور وانما يلزم ان لو احتاج الذات ايضا اذ
لا يلزم من وجود الذات في الزمان الثاني مع البقاء احتياجه اليه لانا نقول هذا التحمل
يندفع بقوله فان الحق بحمقها فانه يفهم منه ان لا علاقة بين البقاء والذات والا
فلو قدر احتياج البقاء الى الذات لا يمكن حمقها على سبيل الاتفاق كما في سائر
الصفات فانها كلها تحتاج الى الذات من غير احتياج الذات اليها وليست وجوداتها
على سبيل الاتفاق بل على سبيل اللزوم وعليه الذات قوله فان ورد الاشكال
محصوله تقرير الوجه الرابع بحيث يندفع عنه الجواب المذكور ولا تقريره لو
كان بقاء الذات صفة ازلية زائدة يكون بقاء الصفات ايضا كذلك فيلزم قيام المعنى بالمعنى
مع انه لا يمكن ان يقال بقاء الصفات نفسها اه قوله وفات بين لان كونها صفة

١٥

معني

الصفة ازلية باقية ضرورية اه لا يقال الكلام المجيب هو ان الصفات باقية
ببقاء الذات يعني ان بقاء الذات بقاء لها ولصفاتها ككمال الجوهر مع العرض لانا نقول
هذا هو الوجه الثالث كما اتى فلو حمل هذا عليه يلزم التكرير في احدهما قوله
فان قيل اذا جاز كون العلم باقيا ببقاء هو نفسه اه الظاهر ان هذا استدراك لانه
قد علم اندفاعه من قوله فيما قبل واعترض على هذا الجواب اه قوله ويرد على
هذا الوجه انه اذا جاز كون بقاء العلم نفسه اه لا يخفى اندفاعه من قوله قلنا
ما سبق اه وذلك لان ما سبق لا فرق بين صفة البقاء وسائر الصفات المشهورة
وقد صرح بهذا فيما قبل بقوله واعترض على هذا الجواب قوله الا ان الباري
اه شرح كلام كان ازليا انه الخالق اه فيه بحث لجواز ان يكون اسم الفاعل بمعنى الاستقبال
والجواب ان اتفاق اكثر ائمة العربية على ان اسم الفاعل في الاستقبال مجاز وسيجي
في هذا الكتاب ايضا في بحث المعاد ان شاء الله تعالى ان قوله يلوح بثبوت التخليق و
التصوير في الازل ليمنع الحمل على الاستقبال ومحصول الجواب الحمل على الاستقبال
ودفع المانع قوله ولا اخبار عن الشيء في الازل قد يقال ان الله تعالى انما تمدح في
كلام اللفظ الحادث على لسان النبي او جبريل عم فلا يكون الاخبار في الازل لانه قد
تقدم في خاتمة بحث الكلام انه واحد يتعلق بالخبر وغيره اه قوله ولا يثبت صفة حقيقية
وايضا هذا المحقق لا يلايم قولهم ان التكوين عين المكون اذ لا معنى لكون الكلمة كن
عين المكون ويمكن ان يقال سلمنا انه غير ملايم الا ان ذلك زعم الاشاعرة والقايل
بكون التكوين هو كلمة كن غيرهم واليه اشار بقوله ولا معنى لصفة التكوين الا هذا
قوله واما الدليل على انه ليس الصفة غير القدرة المتعلقة باحد طرفي الفعل اه لا يقال
التكوين هو المعنى الذي يحصل في الفاعل وبه يمتاز عن غيره ويرتبط بالمفعول
وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب ايضا بل يقول هو موجود في الواجب
بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة حقيقية لانا نقول ذلك المعنى
الذي به يمتاز الفاعل عن غيره وهو معنى يعقل من اضافة المؤثر الى الاثر وهذا
هو المحقق في الموجب ايضا ولا محالة لا يوصف على صفة حقيقية على راي من
يقول به والقول بوجوده بالنسبة الى القدرة والارادة عنوان عن معنى التكوين

فانه اخراج المعدوم من العدم الى الوجود وبانه اخراج المعدوم من العدم الى الوجود
وايا ما كان فليس للصفات حال عدم حتى يخرج منه الى الوجود وتوضيحه ما ستسمعه من الشارح
ان جملة المكونات مخلوقة بقدرة الله فكيف يكون القدرة والارادة يكون على انه
منقوض بنفس التكوين فانه ايضا يحتاج الى تكوين آخر والقول بان تكوين
التكوين عينه تحكم عنه ستوضحه بما ذكروا **قوله** صفة وراء الارادة فيه اشارة
الى ان هذه الصفات راجعة الى الارادة وكذا قوله صفة وراء العلم **قوله** لكنه قطعي
لا نزاع في امكانه فان قلت اذا جاز في ادلة الامكان سمع لا يمكن دفعه لمنع الامكان
بكونه قطعيا فلم لم يكتف بما دل الوقوع قلنا ليس في ادلة الوقوع دليل بهذه
الحيثية فعليك بالتتبع في الادلة **قوله** لان معنى التعليق اي على الممكن اذ الملازمة
بين المستحيلا غير مستحيل وقوله والمعلق على الممكن ممكن اورد عليه انه يصح ان
يقال ان انعدم المعلول انعدم العلة والعلة قد يمتنع عدمه والسر فيه ان الارتباط
بين الشرط والجزاء انما هو بحسب الوقوع لا بحسب الامكان وذلك لان امكان الشيء
ذاته غير معلق على شيء والجواب عنه ظ على قاعدة الاسلام لان المعلق على انعدام
المعلول عندنا انعدام العلة التامة وهي عندنا ذات الباري تعالى مع تعلق
قدرته وارادته وعدم هذا المجموع غير ممتنع اذ يجوز انقطاع التعلق ولهذا
ينعدم الاشياء مع بقائه تعالى بحاله وكذا على قاعدة الفلاسفة لان انعدام المعلول على
العلة قد يكون غير ممكن وان كان في نفسه ممكنا كالمعلول الاول للمبدأ الواجب وما ذكر
من السر فمن وجوه الممنوع في الاعتراض على الوجه الآتي على ما صرح به في المواقف
وبسط بعض البسط في شرحه الشريف له فالتلبيس في امثاله على المبتدئين
قريب من قصد افساد عقايد المسلمين **قوله** وجعل سامعه ومخاطبه اورد
عليه ان المراد العلم بهويته الخاصة لا يعلم الا بالمشاهدة والعيان لا بالحد بل
والبرهان ولهذا قالوا ان الشخص لا يمكن افادة معرفته بالتعيين حتى يتميز عن جميع
ما عداه بحسب الوجود لا بالتعين وتشخص بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين
بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير وكذا الحال اذا اريد من المعرفة
الخاصة الوجود الخاص ضرورة انه ايضا جزئي حقيقي واما التجوز بالرؤية

بالوجود عن العلم بالكنه مع ان الوجود هنا للاستقبال غير جائز لان العلم بالكنه
ممتنع عند بعض الاصحاب كالسيارة **قوله** وايضا الآية الثانية عند اندكاك الجبل
لا يقال الحصر ممنوع فانه يجوز ارائته عند الاستقرار ايضا فان ايات الله
غير منحصرة في اندكاك الجبل لانا نقول المعنى ان الآية الواقعة عند
اندكاك الجبل لا في حال الاستقرار فان وقوع الآية في الاندكاك يدل
على ان المسئول ذلك **قوله** وانما اخذتهم الصاعقة جزاء دخل بتقرير انه اخذ
الصاعقة يدل على الامتناع لان ذلك انما هو لطلبهم المح وبتقرير الجواب ان
في هذا التقرير اشارة الى اندفاع ما في الكشاف من ان في هذا الكلام دليلا
على ان موسى ردهم وعرفهم ان رؤية الحق محال وذلك لانه لولا ذلك لما
سلط الله عليهم الصاعقة اذ هم لم يكونوا عالمين بذلك فكانوا معذورين
قوله مستدلين او قائلين بنفي مستدلين اما بالدليل العقلي والنقلي فان
القياس المقبول لا بد له من سند من النقل ولهذا قابل القياس بالاستدلال
يعني اذا جاز سماع الكلام من غير جهة ومكان فليجز الرؤية ايضا ذاهبا عن
الجهة والمكان غير لازم في صحة سبحانه ولا يبعد ان يقال ان ذلك مبني على ما ذهب
اليه بعض الاصوليين من ان الاستدلال قسم خامس مقابل القياس على ما
فصل في شرح مختصر ابن الحاجب **قوله** وان اريد المقيد بالمعية فهو
تحقيق هذا المقام هو انه اذا وقع احد طرفي الممكن في وقته فانه يتصل طرفه
الآخر الى دائما من حيث هو كان ممكنا وان قيس الى المجموع ذاته ووصفه
بذلك الطرف كان ممتنعا فقوله ان اريد المجموع ناظر الى هذا وقوله
وان اريد المقيد بالمعية ناظر الى الاعتبار الاول **قوله** لان الممكن الذاتي ممكن
ابدا لا يقال المفهوم من هذا ان الامكان الذاتي اعم مطلقا من الاستقبالي و
لا يفيد ما ادعاه كما يفهم من قوله دونه الوجود لانه بشرط في الامكان الاستقبالي
العدم في الحال لانا نقول لا نسلم الاشتراط فضرورة العدم ضرورة بشرط المحمول
وهي لا تنافي الامكان الذاتي **قوله** وقد يستدل على رؤيته العقلين بانا نميز
بين نوع ونوع الخ قيل ان اريد بالتميز التميز البصري المميز برؤيته البصر فهذا دعوى

قيس

وان اريد باستعمال البصر فلا يفيد لانا نميز بالبصر بين الاعرج والاقطع والمتصل
ان التمييز يدخل من البصر لا يقتضي كون المدرك مبصرا والجفاف المحق انا
نميز بين بعض الاشياء من الجواهر والاعراض بمجرد استعمال البصر من غير ان
يكون لامر آخر مدخل فيه وقوله من غير ان يقوم شيء منهما بآلة الابصار لا يخفى
من الاشارة اليه هذا فانه يشعر بان التمييز ما نشأ من القيام بآلة الابصار بل من
مجرد استعمال البصر والمراد من الاعرج والاقطع ان كان ذاتهما فلا اشكال
وان كان مع وصفي العرج والمقطوعية فكون المدرك بمجرد الابصار ممنوع بل
يحتاج الى المعاونة الاحساسية وان اراد ان متعلق الرؤية هو الهوية
المطلقة وهي لا يفيد التميز وانما التمييز بالعلم فهو ما اشار اليه الشارح بقوله
ان المرئي هو الوجود وانا لا نبصر اصلا المختلفات بل نعلمها بواسطة **قوله**
واعترض عليه بوجوه يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين الظاهر مما
نقل من الاعتراضات وتقرير الاندفاع انه يندفع به جميعها فالتقييد بالاكثر يكون
جاريا على الغالب ويمكن ان يقال ان الثالث لا يندفع بذلك واما قوله ههنا
وجه اندفاع فليس المراد به وجه الاندفاع من كلام امام الحرمين بل هو وجه
اندفاع ابتداء وقوله لم ينقل وجه الاعتراضات باسرها وانما المنقول منها
بعضها وتمامها مذكور في المواقف **قوله** للقطع بانا ندرك الشيء وندرك ان له هوية ما اه
اورد عليه انه ينبغي ان يقال اذا رأينا زيدا لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة
بين الواجب والممكن وجوابه ظ فان هذا خلاصة ذلك التفصيل وليس المراد معناه
لم الا يرد كيفا حتى يحتاج الى بيان ان المدرك هو تلك الهوية لا خصوصية الجوهرية
والعرضية فلا بد من ملاحظة ما لذلك التفصيل **قوله** ونقض الدليل بصحة
المخلوقية الى قوله ولا مشترك بينهما سوى الوجود يرد عليه ان الامكان يصلح
لذلك فيكون الامكان اعتباريا لا اثنافيها لان صحة المخلوقية ايضا اعتبارية
قوله لكن الحدوث يصلح علة فيه بحث لان الحدوث متأخر عن تلك الصحة لانه
وصف الوجود المتأخر عنها **قوله** واما النقض بصحة الملموسية فسهل لان صحة
الملموسية مختصة بحال الوجود كالرؤية فان المعدوم لا يصح لمسه ويصح خلقه

خلقه واما صحة لمسه بعد خلقه فوارد عن التحصيل في هذا المقام الا ان الاشتراك
الملموسية بين الجوهر والعرض محل تامل فان الاعراض لا تلمس الا بالتبع
لمحالها ثم اعلم ان المراد بصحة الملموسية حصول اللمس وهو بالنسبة اليه
فان ذلك هو المتجه واما صحة الملموسية بمعنى الادراك باللمس من غير اتصال
بالجلد ففي استحالتها بحث سلكه في خاتمة كتاب الرؤية ان شاء الله **قوله**
لاستغراقهم في شاهد جلاله وقصر النظر على عظم جلاله تعالى فعلى هذا
يكون القصر حقيقيا لا ادعائيا لان من قصر نظره على عظم جلاله لا يمكن
له الالتفات الى ما عداه الا ان يقال قوله لاستغراقهم تعليل مقدم على قوله
لانهم لا يمنعون والمعنى لانهم لا يمنعون لاستغراقهم اه فيكون كان
متعلقا بالتعليل ايضا **قوله** بل لانه بمعنى النعم واحد الالاء والناظر
من النظر بمعنى الانتظار وانما جعل من الانتظار ولم يجعل من النظر بمعنى
الرؤية لان النظر المستعمل بغير صلة بمعنى الانتظار واليه اشار بقوله كما
في قوله انظرونا اه **قوله** لا يتصف فيها بالا يتصف به الرؤية ناظرا الى قوله
ليس بمعنى الرؤية كما ان قوله وليحقق منع انتفاء الرؤية ناظر الى قوله ولا ملزوم
لها وان جاز صرفه اليها **قوله** لكن لا نصا انه لا يفيد القطع ولا ينفي الاحتمال
يرد عليه انه قد ذكر في صدر الكلام اتفاقا والاجماع على وقوع الرؤية وكون
الآيات والاحاديث الواردة فيها على ظواهرها في كونه لا احتمال هينا لكونه خلاف
الاجماع **قوله** بعضها يمنع صحة الرؤية وبعضها وقوعها لا يقال ان ما يمنع الصحة
يمنع الوقوع ايضا ضرورة ان الوقوع يتوقف على الامكان لانا نقول المراد
المنع بالاستقلال **قوله** والحق انه لا حاجة الى هذا التفصيل لان المرئي في المرآة اه
فان قيل المرئي في المرآة وان كان مقابلا حقيقة الا ان ما له الصورة مرئي
ايضا بواسطتها فهو غير مقابل فلا بد من اعتبار التعميم في المرئي قلنا المرئي
هو الصورة المرئية فقط وليس ما وراءها مرئيا وما يقال من انا رأينا وجوهنا
بالمرآة فالمراد صورة الوجه لا الوجه نفسه ويمكن ان يقال الصورة المرئية
ليست مقابلة بل في حكم المقابل لان المقابل لكل انما هو المرآة واما الصورة وانما

في بواسطتها او ذلك كالاعراض القائمة بالاجسام فانها ليست مقابلة حقيقة
بل في حكم المقابل الذي هو المحل وهذا مبني على ان المقابلة لا تمكن بدون التحيز
والمتحيز اصالة هو الجواهر لا الاعراض وهذا انما يتم ان لو كان الصور منطبعة
وهو غير تام فان الصورة المرئية من عالم المثال اذ لو كانت منطبعة في المراة
لما اختلف رؤية الشيء فيها باختلاف مواضع النظر اليها فان الشيء الثابت في
الاجسام كالسواد ونحوه لا تختلف رؤيتنا لها باختلاف مواضع نظرنا اليها لكن
يختلف على ما يشهد به التجربة فليست في المراة ولا في الهواء فانه شفاف
لا ينطبع فيه شيء بقي هنا احتمال وهو ان يكون بطريق انعكاس الشعاع
من المراة الى الوجه والى كل ما يرى في محاذاة جهة المراة وهذا ايضا باطل كما مر
في مباحث الضوء من ابطال مذهب الشعاع قوله ولو كان المدرك اما كلا او
بعضا يرد عليه ان هذا لا يتفرع على المقابلة اذ لو لم يشترط المقابلة يرد
هذا ايضا بان يقال المدرك اما كله او بعضه ويمكن ان يقال ان مآله التردد
بين الكلية والبعضية التي هي من خواص الاجسام انما نشأت من المقابلة ضرورة
انها من خواص الاجسام فاذا جاز ذلك جاز هذا ايضا ويرد على مثل هذا على
هذا النقض لا حاجة الى قوله بخلاف العلم فانه انما يتعلق اه اذ يجوز تعلقه بالكل
اذ لا مانع لعدم اقتضاء العلم المقابلة والجهة اللهم الا ان يقال ان هذا من باب
تعيين الطريق ومثل ما ذكره ما اورد في قوله ولو كان رؤية المؤمنين اه ما دفعه
ويمكن ان يقال ان النفي والمترتب على الرؤية دفعه وكذا سائر الاحتمالات
يتوقف على كونه في جهة والا لا يلزم الانفصال بعين كل واحد قوله بخلاف العلم
فانه انما يتعلق اه يرد عليه انهم لا يقولون بالصفات الزائدة فكيف يجوز تعلق
العلم بها والجواب انهم قائلون انهم يعلمون مغايرتها بالاحوال وان لم يقولوا بالصفات
الحقيقية الا انه يرد عليه ان عدم تعلق العلم الا بالصفات انما هو في العلم المتعدي
الى مفعولين واما المتعدي الى مفعول واحد فيجوز تعلقه بالذات فيرد التردد
وانه ادعى انه لا يتعلق العلم الا بالوصف وهو غفول عن الفرق بين العلم بالشيء
بالوجه وبين العلم بالوجه قوله فعل من افعاله او كسب من اكتسابه اه يرد

يرد عليه ان الاكتساب ليست اختيارية لانها يتوقف على امور لا نعلم ما هي وكيف
حصلت على ما بيناه في بيان مواضع اغلاط الحس الا ان كلام الشارح لا يستدعي
القبول بل حكاية محض وقد ذكرنا في اوائل الكتاب ما يفيد في هذا المقام قوله
السماء عندكم بالانكشاف التام وعندنا بالعلم الضروري والجواب ظاهر فان العمدة
في الجواب هو الانكشاف بالهوية وذكر الانكشاف بالماهية لمزيد الاستظهار في الجواب على
انه يمكن ان يقال هذا غلط في الرؤية المخالفة المغايرة للحاصلة عند تغميضها
على ما مر قوله او الشعاع المناسب لضوء العين الظاهر انه عطف على قوله
المقابل والمراد من الشعاع المناسب هو كون المدرك مضيا بذاته او بغيره
وانما قال المناسب اذ لو لم يكن مناسبا بل غلب شعاعه لشعاع البصر
لم يمكن رؤيته قوله ثم لا يخفى ضعف ما ذكره المعتزلة اه ما ذكره بعض المعتزلة
قصد به ابطال ان يكون رؤية الخالق مشروطة بزيادة قوة ادراكية في الباصرة
قوله لان رؤية الكل مشروطة بانضمام الاجزاء اليها وهو دور لا يخفى انه لا دور
فيه فان رؤية الكل يتوقف على انضمام الاجزاء لا على رؤية الاجزاء وانما يلزم
الدور ان لو توقف رؤية الكل على رؤية الاجزاء وانضمام الكل على انضمام الاجزاء
قوله الرابع شبهة السمعية لا شأن بنقلها هنا الى الوجه الرابع و
ما يأتي بعده من الوجوه الى الخاتمة وفي بعض النسخ الشبه السمعية وهذا هو
قوله واقعاتها باطل قوله كما في لا تحسن الفاتحة حرفا فان حرفا يتعلق بالنفي
وذلك لان الاتيان في المتعارف لا يتوقف على عدم تحسين جميع حروف الفاتحة
او نحوها بل يكفي فيها عدم احسان حرف ما فهذا ما قاله في شرح الكشاف فيفيد
تعلق النفي بفرد مبهم فلا يرد ان نفي فرد مبهم انما هو نفي كل فرد قوله
فالاثبات ايضا كذلك نفي كما ان الكلام المشتمل على نفي وقيد يشتمل على امرين
فكذلك الاثبات ايضا يشتمل على امرين ثبوت مصدر ولا اضافة به قوله صل لانها
فريضة هذا مثال لكونه قيدا للمطلوب لان الفريضة وصف الصلوة لا وصف
المصلي ليكون قيدا للطلب ولو قال صل لانك مكلف كان قيدا للطلب ومؤله
زك لانك غني قيد للطلب لان الغني وصف المكلف بها فان التكليف طلب ايقاع

العقل من العبد فيكون الثناء قبيلا للطلب قوله واما ما يرجع الى الافعال فقد
يزول بزوالها اه وحاصل الجواب ان صفات الافعال لا يلزم من ثبوت نقيضها نقص
كالاحياء والاماتة وذلك لان محصلها تعلق القدرة بخصوص المقدور المعين
وزوالها بانقطاع ذلك التعلق والتعلق بالضد واما قوله والرؤية من هذا
القبيل فيرد عليه ان الكلام في نفي الرؤية لا فيها ولا يلزم من كونها من قبيل
صفات الافعال كون نفيها كذلك وجوابه يات فيما ورا منه الصحيح من ان
نفي الرؤية ايضا راجع الى خلق العبد قوله فغايته الظهور والرجحان لا يقال
قد مر ان الاجماع منعقد على ان الايات والاحاديث الواردة في باب الرؤية
محمولة على ظواهرها لانا نقول المراد الايات والاحاديث الواردة في وقوع
الرؤية لا في نفيها وهو ظ قوله لاحاطة العين به الظ ان يقول لاحاطة العين
ببعض جوانبه والا لم يصدق رايت القمر اللهم الا ان يقال المراد الاحاطة
العين التام قوله انما يفيد ما ذكرنا وذلك لانه لو لم يكن الادراك بمعنى الرؤية
على وجه الاحاطة بل بمعنى الرؤية مطلقا لا يلزم التناقض اذ لا تناقض في ان
يقال رايت القمر وما رايته لجواز ان يرى بعض جوانب القمر دون بعض
فمصدوق النفي والاثبات بذلك الاعتبار وهذا مثل ما يقال ان المطلقتين
لا تتناقضان بخلاف المطلقة الدائمة فان الاحاطة من جميع الجوانب تناسب
الدائمة قوله وهو مستحيل في حق الباري يعني لم يكن لقوله لا يدركه الابصار
فايدة لا يقال قد مر ان نفي المستحيل يفيد التمدح بالتنزه عنه فما معنى هذا
السوال لانا نقول فايدة التمدح انما تظهر فيما اذا لم يكن الاستحالة ظاهرة
ولهذا ذهب الى ان المراد التمدح بالتنزه عن سمات الحدوث وان كان
ذلك ايضا مستحيلا قوله ونقلهم عن ائمة اللغة فتراجع عن قولهم والادراك
بالبصر هو الرؤية بمعنى اتحاد المفهومين قوله لما اشرنا اليه وهو ان ادراك
البصر عبارة شايعة في الادراك بالبصر قوله واما الموجود فيتمدح بنفي
الرؤية التي هي من صفات الخلق وسمات النقص وان لم تجز رؤيته الظ انه يريد
تقييد الرؤية يعني ان الموجود يتمدح بنفي الرؤية التي تقتضي الحدوث وسمات

وسمات النقص وذلك هو الرؤية على نعت الاحاطة اذ هي المستلزمة للنقص
اما الرؤية المبراة عن هذا القيد لان هذا لا يلايم لزعم المعتزلة في ان الرؤية
مطلقا نقص وكذا لقوله وان لم تجز رؤيته وكذا التفريع السوال والجواب
وتوجيه التوصيف اعني قوله التي هي من صفات الخلق اه كما سنفه لتم الكلام
الا ان قوله وان لم تجز رؤيته يفهم منه ثبوت الحكم على تقدير الشرط وعدمه
مع انه على تقدير عدم الشرط لا يجوز التمدح ضرورة جواز الرؤية التي
هي منشا النقص والحدوث ويمكن ان يختار الشق الاول ومحصوله ان الموجود
يتمدح بنفي الرؤية على نعت الاحاطة سواء جاز رؤيته او لم يجز فقوله يعني
لا تدركه الابصار لا يدل على الجواز لان التمدح بنفي هذه الرؤية لا يستلزم
جواز الرؤية فليس فيه دليل على الجواز كما زعمتم ايها الاصحاب قوله
فاجيب بان هذا الاعتراض وان كان جاريا في الرؤية وجه ارتباط هذا الجواب
بالاعتراض هو ان محصوله كلام المعتزلة اعني قولهم بانه هذا لا يصح
على اصلكم هو ان مثل الطعوم والروايح من الامور الجايز رؤيتها عندكم
وعندكم ان كل ما هو موجود جايز الرؤية يجوز ان يتمدح بنفي الرؤية
فانقلب النقص عليكم فاجاب بان هذا الاعتراض اه قوله ونفيها بخلق ضدها
ظهر بهذا التوجيه ان نفي الرؤية من قبيل الافعال على وفق ما اشرنا اليه
قبل قوله ولم يحسن اه عطف على قوله ولم يستقم او يرد عليه ان مدح الرب
بنفي الرؤية معناه التنزه عن سمات النقص وامارات الحدوث وكل ما
هب ودب كذلك كما في الطعوم والروايح قوله اجاب بعضهم بان الادراك
بالبصر اه لا يقال الاعتراض كان بعدم وقوع الرؤية في الاخرة وتجويز
الرؤية مطلقا لا يناسبه لان الجواز لا يستلزم الوقوع وهو انما ينفي الثاني لا
الاول لانا نقول حاصل قوله اجاب بعضهم تقرير الاستدلال على جواز الرؤية
بالاية الكريمة على وجه اخر غير ما تمسك به الظاهريون بحيث لا يرد عليه ما يرد
على الظاهريين وملخصه ان التمدح بنفي المقيد الذي نشا نفيه قيده
انما هو بحسب ذات المقيد وانتفا القيد اذ لا يتصور التمدح بنفي الاول كما في

المعدوم ولا يصح كلها كالالوان والاصوات والطعوم فلا بد من ان ينفى الكل ويثبت
الاول ليصح التمدح فالتمدح في الحقيقة بصحة الرؤية لا بنفيها ليرد انه زوال
المدح نقص فيلزم ان لا يرى في الآخرة ونظيره ما ذكره الاصوليون في قوله
المولى في امة تزوجت بغير اذن مولاها باطل الا حسن النكاح فانه ليس نفيا
للنكاح لان النفي في الكلام المقيد راجع الى القيد الا ان هذا بالعكس اشبه
لا بالعكس على ما عرفت قوله لان يكون المجموع مدحا واحدا فان قيل فيه
ضم ما ليس بمدح الى المدح قلنا يجوز ان يكون المراد ان نفس مضمون
الكلام بانه تعالى لا يدركه الابصار فان قلت قوله في آخر الآية لا يدركه الابصار
وهو يدرك الابصار وهو اللطيف الخبير يدل على ان كلا منه مدح على حدة لان
اللطيف الذي هو منشأ الاول والخبير الذي هو منشأ الثاني كذلك ولهذا ذهب
علماء البيان الى انه من قبيل مراعاة النظير قلت المدح بذلك الوجه
لا نزاع فيه وانما النزاع في المدح بنفس مضمون لا يدركه الابصار على ان
اللطيف ليس بمعنى الشفاف ليكون منشأ لعدم الرؤية ولعل لهذه الدقيقة
قال فليس مثل الا ان يكون مستعارا لما لا يدركه الحاسة ولا ينطبع فيها قوله
وما قال به بعض السلف من وقوع الرؤية بالبصر مرة عن دخل على قوله
ومعنى الايمان التصديق بانه لا يرى في الدنيا توجيه الدخل ان تقييد كعب
الايمان في قوله وانا اول المؤمنين غير مستقيم لو وقع الرؤية في الدنيا
للرسول عم في ليلة المعراج وتقريرا لجواب قوله لكن لا نزاع في امتناع
كونه مشموما وملموسا وانما لم يذكر السمع لما ان ما ذكره في الحاصل لا يجري فيه
اذ لا يقال سمعت الشيء وما ادركته قوله لان كل جنس مماثل لجنسه ولما تحته
من الانواع الظاهر ان ضمير تحته راجع الى لجنسه ومعنى الكلام ان كل جنس
كالانسان مثلا مماثل اي مشارك لجنسه الذي هو فوقه كالفرس مثلا ولما
تحت ذلك الجنس من الانواع اعني الاصناف فان النوع والجنس والصنف
بمعنى في اللغة قوله اضرابا عن الشبه على قوله بعد ثبوته وانما اقتصر ربما
على ان الماهية بعدم الجانب بالمعنى الاصطلاحي اعني الاشتراك في الجنس والنوع

90

والقول بانه المعتبر في المماثلة الجنس اللغوي لا الحقيقي فيما ذكرنا من كلام على انا لا نزاع ان
المعتبر هو اللغوي وقوله فيما تقدم حيث يقال ما هو بمعنى اي جنس هو فان المقصود
به بيان المناسبة بين المعنى اللغوي والاصطلاحي قوله ولا نزاع للمعتزلة في ان
قدرة العبد مخلوقة لله وشاع في كلامهم ان المفهوم مما ذكره صاحب المواقف
في ضبط المذاهب ان مذهب المعتزلة ان افعال العباد واقعة بقدرة العبد
على سبيل الاستقلال بمعنى ان يكون العبد مستقلا في القدرة ايضا فانه يجعل
تأثير قدرة العبد كما هو مذهب المعتزلة مقابلا لما يكون المؤثر مجموع القدرتين
اما مع اتحاد المتعلق او دونه مع كون احدهما متعلقة للاخرى او بدونه ومعلوم
انه على تقدير كون قدرة العبد مخلوقة لله يكون من قسم ما لا يتحد فيه المتعلق
مع كون احدهما متعلقة للاخرى ولهذا قد ابن عربية في كلام المواقف
بعض شروحه فان قلت اذا كان العبد مستقلا في قدرته ينتقل الكلام الى صدور
قدرته عنه فيلزم التسلسل قلت يجوز ان يكون صدور القدرة من العبد على سبيل
الايجاب وان كان صدور الافعال بالاختيار وهذا كما ان قدرة الباري صادرة
بالايجاب وصدور الافعال بواسطتها بالاختيار غايته ان العبد نفسه ايضا
من آثار صنعه فان قلت فما قولك فيما اشتهر في كلامهم من انه خالق
القوى والقدر قلت لعل ذلك على مذهب الحسين منهم ولما كان هذا قريبا
الى الحق اشتهر لا ما ذهبوا اليه ثم ان ههنا مذهبا آخر لم يذكر فيما ذكر من تحرير
النزاع وهو ان فعل العبد واقع بمجموع القدرة والداعي وخالق ذلك المجموع
هو الله تعالى قال الامام في المطالب العالية وهذا مذهب خاص ولما كان هذا مخالفا
لما اشتهر من الاصول وان الداعي من اسباب الترجيح لا من اسباب التاثير
لم يلتفت اليه قوله فانه تعلق الصفة بشيء لا يستلزم تأثيرا فيه يرد عليه ان تعلق
الصفات التي شانها التاثير يستلزم ذلك لا تعلق كل صفة نعم لو قيل تعلق القدرة
بالمقدور لا يستلزم التاثير فان قدرة الله متعلقة بالعالم في الازل من غير تأثير
ثم يتعلق نوعا آخر من التعلق يوجب التاثير لكان شيئا قوله واذا انضمت اليها
قدرة الله صارت مستقلة فان قلت فعند الانضمام لا استقلال قلت ذلك انما

يلزم انه لو كان كلا المقدورين بالنظر الى الفعل واما اذا كان قدرة الله متعينة للعدم
العبد كما لسنا فيه فقوله تتوسط بينه لا عانة فقدرة العبد يكون هو المؤثر بالاستقلال
بالاستقلال بالنظر الى الفعل بمعنى انه لم يتعلق قدرتان وهذا كان من يقطع شيئا
بالسكين فانه مستقل في القطع لانه لا آلة لا استبداد لها لا اثر واخفاء واسطة في
وصول اثر الفاعل الى منفعل قوله وهو المسمى بالكسب الظاهر ان المراد بهذا الكسب
هو المكسوب كما يقال في العرف فلان ما كل من كسبه اى مكسوبه قوله وفيه نظر
وذلك لانه يستلزم ان يكون العبد خالق شيء على ان هذا كلام القاضي بعينه ويحتمل
ان يكون توجيها للكلام فيكون مآل كلام المتوسط بالكسب قوله وهذا ما قال الواسعي
ما يقع به المقدور بلا صحة انفراد القادر به وهو اشارة الى قوله وهو ما هو صاحب
يحب من العبد ولا يجب عنده لا اثر قوله وملخص الكلام ما اشار اليه الامام حجة
الاسلام وهو الامام الغزالي ذكره في كتاب الاقتصاد وهو رسالة قدر ثلثة كراريس
قوله يستلزم جواز الجبر وهو صحيح وفيه نظر ووجهه ان جواز وقوعه بها مع وقوعه
بقدرة العبد ليس ممتنعا لذاته حتى يخل المقدورية وانما هو امتناع بالغير لا يقال
فعلى هذا لا يتم ما ذكر في برهان التوحيد لا سيما المذكور في الوجه الخامس فانه اذا
فرض وقوع مراد احدهما دون الآخر لا يلزم العجز ضرورة حصول العجز نظرا
الى ذاته لانا نقول هناك بالنظر الى الارادة ولا نزاع في ان التخلف عن القدرة
مع الارادة عجز بناء على ان القدرة صفة تؤثر وفق الارادة يعني يجب صدور الاثر
عن القدرة عند انضمام الارادة قوله فمعنى ان يكون محوجا الى سبب وفيه
نظر لانه لا يلزم من عدم جواز الاحتياج الى سبب لا بعينه بمعنى المأخوذ بشرط
اللاتعيين احتياجه الى المعين لجواز احتياجه الى غير معين بمعنى لا بشرط
التعيين ولعل قوله الخ ومن تلفيقات الامام رمزا الى هذا فانه تعالى اجاد
ملفقا اى الكاذب مزخرفه كانه نور امور الملفقة قوله لكان عالما بتفاصيلها
فيلزم ان يتضمن العلم بتفاصيل الافعال العلم بامكنتها واجزائها الى غير ذلك مما
يتعلق بتلك الفعل لان من علم شيئا بالتفصيل امكنه ان يجيب عن السؤال عما يتعلق
من تلك الامور والا فيكون العلم اجماليا وبهذا انكشف ما ذكره في قوله وبها انه

اى المالك انا تكلمنا وغيرهما قوله النائم يتصور عنه الفعل الاختياري فيه بحث
لانا لا نسلم ان فعل النائم اختياري وقصدي لانه قد مر آنفا ان القصد لا يتصور
بدون العلم وتحقيق هذا المقام ما مر في بحث الكيف من ان النوم هل
يضاد العلم ام لا واما كون النوم مضادا للادراك فهو لا ينازع فيه الخصم
فيه لان الادراك هو العلم بالمحسوس فيجوز ان يكون للنائم شعور غير حسي
قوله او بالجد الذي لها اه عطف على قوله بالسكنات قوله واليه يشير
بقوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله اى لا يصدر المشية منكم الا ان يشاء
حملا على حذف حرف الجر يعني ان والمعنى الا بان يشاء الله وليس المعنى
انه كل ما شاء العبد من الافعال فهو مما يشاء الله والا لزم وقوع
جميع ما شاء العبد ومن هنا يمكنك الجواب عن الاشكال على المسئلة المشهورة
التي هي قولهم ان من قال انت طالق ان شاء الله فالاتفاق على انه لا يقع
الطلاق وان شاء العبد وقوع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط
وهو انه ينبغي ان يقع اذا شاء العبد لوجود الشرط بناء على ان مشية
العبد تابع لمشية الله لقوله وما تشاؤن الا ان يشاء الله قوله لكن لا
على وجه الاستقلال والاختيار اللازم لا يقال على تقدير كون العلم تابعا
للمعلوم على ما هو حاصل الجواب لا يلزم الجبر ولا ينفي الاستقلال والاختيار
اللازم لانا نقول معنى تبعية العلم للمعلوم التبعية على وفاقه لان الموافقة
من الطرفين والا يلزم انقلاب العلم جهلا فيلزم الاضطرار في الاختيار
وهذا مثل من وعد الآخر بان يفعل باختياره امرا فلانيا وهو يعلم انه
لو خالف وعده لفعل فانه وان كان مختارا في فعله صورة الا انه مآله
الاضطرار قوله وقد اشرنا الى ان القصد من بعض الادلة الى الالزام
دون الاتمام كالوجه الثالث ولهذا صرح في الجواب عن الاشكال الوارد
عليه بانه الزام على المعتزلة القائلين بوجوب المرجح اه قوله لما في
نفي الارادة وقوع الفعل ولا وقوعه في وقته يرد عليه ان ثبوت وجوب
وقوع الفعل ولا وقوعه في الازل ان اريد به انه متعلق ارادته في

غيرهم بل هو اولى المسئلة فان المعتزلة لا يسلمون تعلق ارادته تعالى بوجوبه و
ان زيدا مثلا ثابت في علم الله تعالى ان وقوع الفعل اولا وقوعه فمعلوم له تعالى في
الازل وبه يتحقق الوجوب في الازل فهو سابق قوله وليس هو العلم الخ ولعل هذا
هو وجه الضعف الذي ذكره واما وجه اندفاع البعض فظ لان سبب الوجوب
يجوز ان يكون من الله وعدم كونه السبب من العبد بحدوثه ولا كذلك في الوجوب
قوله اما ان يريد الله وقوعه فيجب او لا وقوعه فيمتنع فان قلت عدم الخ لانتفاء
ارادة وقوعه لا لارادة عدمه ضرورة ان الاعدام الازلية غير مرادة على ما مر
اليه الاشارة قلت هذا لا يضرنا لان انتفاء ارادة وقوعه يوجب اللاوقوع ايضا
ضرورة ان انتفاء جزء العلة علة تامة لانتفاء الخ قوله وجه اللزوم ان امكان
الخ من لوازم مهيته سلمنا ذلك الا انه لا يلزم منه ان يكون الامكان محوجا
الى سبب بعينه فان الامكان اللازم للمهية محوج الى سبب ما وجاز ان يكون
اختلاف خصوصيات الاسباب لامر خارجي فيجوز ان يكون امكان بعضها مبتدا
محوجا الى المخلوق وامكان جملة المعادات الى الخالق الا يرى ان امكان
المعاد بعد عدم المخلوق باق واما ما ذكره الامام من التلفيق من الاحتياج
الى السبب المعين فقد عرفت حاله قوله بلا تفاوت وان بدلنا الجهد
يرد عليه ان الكلام في افعال المثل ووجود التفاوت لا ينافي ذلك لان غايته
ان يورث اختلافا تشخيصيا وهو لا ينافي التماثل قوله ولا تفاوت وتميز في
منها باعتبار المحض الا عند فرق بعدم التفاوت وتميز في نفسه لا ينافي التفاوت
باعتبار الاضافة مثل امكان الاجسام وامكان الاعراض وحدوثهما ووجودهما
فجاز ان يكون المصحح هو امكان بعض الاعراض الافعال وكذا الحال في الحدوث
والوجود وكون الوجود معنى مشتركا لا ينافي الاختلاف بالاضافة قوله لكان
احسن واشرف من الله تعالى خلقا واصلاحا وارشادا اذ لا يخفى ان خالق
الاحسن احسن ويرد عليه انا سلمنا ذلك الا ان له تعالى افعالا احسن مما على ما
ذكرنا من افعال العباد وهي خلق قدر العباد وخلق الارواح المقدسة وخلق
السموات التي محل انزال البركات وخلق الاقوات للحيوانات الى غير ذلك مما لا يخفى

مما لا يخفى قوله والتقرر والتثبت يرد عليه انه يجوز ان يكون المراد بتقرر
الاقدار وتثبيته لا التقرر بنفس الفعل قوله في آخرهم بل الشكر على الاقدار
عندهم في الحقيقة راجع الى الشكر على الاقدار والتمكين لا امر وراء وهذا
المعنى ما ذكره الزمخشري في صورة التغابن قوله قلت وجهه ما اشار اليه
ابو المعين النسفي وحاصله ان الايمان تعلق به تكوين الرب وكسب العبد
فمن حيث التكوين ليس بمخلوق ومن حيث الكسب مخلوق ولا يخفى انه كلام
خال عن التحصيل لان كل فعل كذلك ولا وجه لتخصيص الايمان به قوله
ثم لا يخفى لطف الوجوه المذكورة من وجوه الضعف وهو ما اشرنا اليه في اثناء
الوجوه قوله بل يجب ان اجماعهم عليه يدل على ان لهم قاطعا فيه فان قلت
لا يلزم من اجماعهم عليه ان يكون لهم قاطع فان الاجماع قد يكون اذا كان
لهم دليل ظني قلت اشار الى الجواب بقوله ان اجماعهم عليه فانه يفهم منه
ان الاجماع على مثل هذا الاعتقاد لا ينعقد الا اذا كان لهم قاطع ضرورة
ان الحقائق العقلية لا تثبت بالظنون قوله فلا يصح الحمل على انه خالق
لبعض الاشياء كافعال نفسه لا يقال يجوز ان يكون المراد انه خالق كل شيء
من افعال نفسه وساير الحيوانات ولا كذلك كل حيوان لانا نقول خلق ساير
الحيوانات من افعال ذاته تعالى ايضا لا يقال المراد انه خالق كل شيء من افعال
نفسه اختيارية وغير اختيارية ولا كذلك كل حيوان لانه ليس بخالق لافعال
نفسه الغير الاختيارية لانا نقول كل فعل له تعالى فانه اختياري وليس له تعالى
فعل اضطراري واما الصفات القديمة فعلى تقدير كونها غير اختيارية
ليست من قبيل الافعال وليست ايضا مخلوقة وان كانت محتاجة الى الذات
معلولة له تعالى وتفصيل ما حررناه في شرح الفقه الاكبر قوله وبانه اذا جعل
يخلق في موضع المصدر وذلك لان المتبادر منه خلقا خلقا مثل خلقه
في الجمل فاذا دخل عليه الانكار اعني ام جعلوا فقد لزم انكار الخلق راسا
واما اذا لم يجعل في موضع المصدر بل صفة مفعول محذوف بان يكون تقدير
الكلام خلقا ابعا ما خلقه فلا يتم الاستدلال فيحتاج الى جعل الخلق يعني

المخلوق في الموضعين وههنا وجه آخر قريب مما ذكر أولا وهو ان يكون قوله
خلقوا كخلقه صفة شركاء داخلة في حكم الانكار وقوله فتشابه الخلق عليهم اي خلق
الله وخلقهم والمعنى انهم ما اتخذوا شركاء خالقين مثله حتى تشابه الخلق عليهم
فيقولوا هؤلاء خلقوا كما خلق الله فاستحقوا العبادة كما استحقها ولكنهم اتخذوا
شركاء عاجزين لا يقدرون قوله بحثا ما اذا كان خلقنا صفة فان الحصر
هو تقدير ولا تفيد ان كل مخلوق مخلوق له بل تفيد ان كل ما هو مخلوق له فهو تقدير
فلان كلمة ما عامة قيل على تقدير المصدرية ايضا تحتاج الى جعل اضافة عملكم
الى المفعول للعموم والا فالعمل بمعنى المعمول وهو يصدق على مثل السرير بالنسبة
الى النجار ولا يخفى عليك ان العمل بمعنى المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر لا يصدق
على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما تعلق به الايقاع لا ما تعلق به الوقوع
كالسرير مثلا قوله الا ان في دلالتها على المطلوب نوع احتمال وخفاء اما في الوجه
الاول فلان الاستدلال انما تم على تقدير ضمير الخالق وهو غير متعين
واما على تقدير الوصفية فظ وتوجيه الامام في الاعام على تقدير الوصفية
غير واف كما اشار اليه الشارح ومحصوله ان الحكم لا يصح ارجاعه الى الموصوف
فلا بد من ارجاعه الى الصفة ووجه ضعفه ظ من حيث العربية فان
الحصر هو الموصوف لا الصفة ولا دلالة على الحصر قيد واما الوجوه
الباقية فلم سيصرح به الشارح او يشير اليه قوله لكن كون ذوات
الصدور من قبيل الافعال الاختيارية لا يقال ان بعضا من ذوات
الصدور من قبيل الافعال الاختيارية وهو ما يقع في القلب بالارادة
واليه الاشارة بقوله عم اراد المعاصي مما لم تفعلها دون سهوا بها
وتوبة قوله ان تبدوا ما في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله لانا نقول
ان ما لم تفعله هو نفس الارادة لا ما تعلقت به من الامور القلبية وكون
الارادة من صفات القلب لا يستلزم كونها من ذوات الصدور كيف وصفات
النفس من الحلم والذكاء قوله وفيه ضعف للزوم الجمع بين الحقيقة
والمجاز لان اسناد الرزق الى الله حقيقة والى الملك مجاز قوله اي تحصيل

اي تحصيل ظ صفة لكان صفة يرد عليه انه يجوز ان يكون مرجع الضمير الى
تحصيل الكائنة لا الى نفس الصفة بان يكون الصفة مثلا فعل العبد و
كونه للعبد محلا لها مصرح به وخلق الله الا ان يقال ان وجود العرض
في نفسه هو وجوده في موضوعه فاذا حصل الصفة التي هي العرض
بفعل العبد فهو عين كونه للعبد محلا له اذ لا مرتب بين وجود العرض
في نفسه ووجوده في الموضوع لتكون اتصافه بايجاد الله وكلاوله بايجاد العبد
نعم على تقدير التعدد يكون الكلام محل بحث وحمل الكلام على معنى تحصيل
صفة بدل صفة لا يغني من الحق شيئا قوله فما سيأتي من ابطال ادلتهم
القطعية يعني ان تأويل النقلي لتصحيح العقلي انما يكون اذا كان
الدليل العقلي صحيحا واما اذا كان الدليل العقلي فاسدا فلا وجه لتأويل
النقليات قوله فحج آدم موسى عم ههنا كلام ذكرناه في شرح الفقه الاكبر
فليرجع اليه قوله ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن
لا يخفى ان كون الامور القلبية من الافعال الاختيارية محل بحث الا ان الظ
ان المراد ان الافعال الواقعة من العباد من الطاعات والمعاصي كلها
من الله فان شاء طاعتهم اطاعهم وان شاء عصيانهم يجعلهم عاصين
وهذا هو التوجيه في قوله يا مقلب القلوب قوله وان حصول الفعل
عقيب الداعي واجب فايدة هذه المقدمة تظهر في قوله الاتي وهو انه
لا فرق في الفعل بين ان يحدثه الله او العبد قوله كما هو مذهب الاستاذ
وامام الحرمين مذهب امام الحرمين على ما نقل في هذا الكتاب ان القدرة الحادثة
غير مؤثرة اصلا ولعل هذا بناء على ما اشتهر في الكتب كما ذكره الشارح
فيما مر قوله في هذه المسألة الظ ان يكون في هذه مسلما لقول من المنكرين
لا تقول هو مذهب الاعتزال اذ الانكار لا يختص بمذهب الاعتزال في هذه المسألة
على ما يفهم من قوله ولا بين فاعل القبيح اه ولهذا قال لكن يلزم منه فساد
مذهب الاعتزال بالكلية قوله واما المعتزلة فمرجعها الى حصر هكذا في
النسخ وفي الصواب انه اربعة وجعل الغاية خارجا عن المعنى لا يستقيم في

مثل هذا الموضع ولعله نظر الى ان الوجه الثالث يحتمل تقريرين على طريق قياس
الاقتران والاستثناء على ما اشار اليه بقوله ويمكن ان ينظم القياس هكذا اه
لا يقال فح ينبغي ان يقول الى ستة لان للاستثنائي تقريرين ايضا بوضع
الملزوم او رفع اللازم لانا نقول اشار الشارح الى الجواب ايضا بقوله وهكذا
في ان المعتبر واحد منهما لا كل منهما ولا يخفى عليك ان تعدد الوجوه انما يعتبر
اذا كان وجه الدلالة متعددا ووجه الدلالة في الوجه الثالث على كلا التقديرين
امر واحد فالاولى ان يقال يجوز ان يكون مرجع العقليات الخمسة والمذكور
ههنا اربعة منها قوله على ان نفي الفساد اه واما فالنفي النفي ادالا ان الفساد
لا ضير لا يلزم المعتزلة قوله ومنها ما يندفع بطريق آخر فان المدعاة يعني ان
في استحقاق المدح والذم مجرد المحلية كاف وان لم يكن كسب ايضا وقد ذكر
ههنا طريق اندفاع الفساد غير انفساد لا ضير ايضا قوله فينتقض الكبرى
لان فعل العبيد والخدم تابع لارادة الموالي والمخدوم فقد وجد منا تابع لارادة
العبد وهو الموالي والمخدوم لكن يخلق الغير اعني الخدم والعبيد قوله نعم اذا
ثبت بالدليل ان الموجد هو الله لزمهم اه يرد عليه ان ذلك لا يلزمهم لان صحة
الاطلاق موقوفة على اذن الشارع والجواب ان المعتزلة لا يقولون بالتوقيف
على ما يأتي ان شاء الله قوله وكان قول القائل يخصه الى قوله لكونه كلام الله تعالى اه يرد
عليه انه وان كان كلام الله ينبغي ان لا يوجد الا ان كلام الذي ثبت صدقه و
يحتج به على الغير هو كلام الله الذي وجد في جبرئيل او اللوح او في لسان النبي عم
على ما هو لا قوله لانا نخلق في كل عبد قوله ترك المذهب ويعتقدون اه فان قلت
كيف يتصور هذا الالزام اعني الزام ترك المذهب مع هذا الاعتقاد قلت معنى
كلامه انهم بجهلهم يجعلونه قول الشارع آخذين ترك المذهب وكذا بجهلهم يعتقدون
ان اسناد الافعال الى العباد بما ذكر عند السبب وذلك لان قوله وهم بجهلهم
على المقول يوردون فيكون على ايضا بالضرورة بلا عطف عليه لان العطف يبنى
على المعطوف عليه معتبر في المعطوف قوله بعض من يعتقد التشيع يجمع
شايع يعني تابع ويجوز كسر الشين ايضا بناء على ان بعض المعتزلة كان غاليا في

في الرفض ايضا لا يبقى العباد وانما هو ذلك تماديا في الجهل لان الكلام في الافعال
الاختيارية للعباد واما الافعال المنسوبة الى الجماد فانما تعلق الغرض بها على
انا نفي افعاله قوله فلبئد اني قوله تعالى الذين يؤمنون اه فان قلت كان الظاهر ان يقول
فلبئد اني قوله تعالى اياك نعبد فان سورة الفاتحة مقدم على البقرة في الترتيب
والنزول قلت ذلك غير مفيد للمقصود لان قوله تعالى نعبد واياك نستعين يوهم الاستقلال
او يقول المراد لا مامه في المطالب العالية ما في سورة الفاتحة كان المناسب
للشارح ان يبدأ بما يليها قوله والجعل فانه يعني التصيير وهو لا يستلزم ايجاد
امر محقق مثل جعل الدراهم اه لا يقال فوجود التصيير هنا تحصيل صنعه مكان
صنعه فيقتضي الايجاد لا محالة لانا نقول قد اشار الى جوابه فيما سبق ايضا
حيث قال فاذا وقع مفعوله الثاني افعال العباد يعني انه يقتضي الايجاد لا
مطلقا ولكن فيما اذا كان المفعول الثاني الامور الوجودية وقد بينا سره فيما
سبق قوله فيكون القرآن حجة للكافر وقد انزل ليكون حجة عليه يعني ان الايات
الدالة على كون الكل بخلقه وعلمه وارادته حجة للكافر عند قصد اللوم و
التوبيخ بهذه الآيات وليس المعنى ان هذه الآيات حجة له اذ لا حجة فيها غاية ما في الباب
انه لا يكون حجة عليه قوله الا ان مذهبنا اقرب بسبب ان القدماء اه ما ذكره من السبب
غير تام لان اللازم ترجيح القادر لاحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وداع
وهو غير ترجيح الممكن من غير مرجح اه موثر موجد ولهذا قال ونحن نقول
الحق ما قال بعض ائمة الدين فان قلت ما قال بعض ائمة الدين عين مذهب
الاعتزال قلت قد مر منا تحقيق مذهب الاعتزال بحيث يندفع عنه امثال
هذا الخيال قوله لما افتتهم في نفيه اه ونظيره تسميتهم الخوارج بالمحكمية لانكارهم
امر الحكمين وهما ابو موسى الاشعري من قبل علي رض وعمرو بن العاص من قبل
معاوية وقيل لاثباتهم للعبد قدرة الايجاد والوجه الواضح ما ذكرنا في شرح
الفقه الاكبر بحيث لا يرد عليه ما اورد قوله ولا خفاء في ان المجوس هم الذين ينسبون
الخير الى الله اه لا يقال كيف يعلم النبي عم انه سيكون في آخر امته اقوام يقولون
مثل مقالتهم اولئك مجوس امتي فان المجوس مناسبين بهذا المعنى وكذا ما وقع

نعم عبارة على رضي على الكيبات لا ما نتوله هذا هو المعنى المشهور والواقع فيما بعد انما قصد
به مجرد الذم والتشنيع فان قباحة مذهب المجوس كان مشهورا عند العرب
فذكرهم لذلك **قوله** وامضا في نصف الغوي الى الغي ولعله جعل الغوي بمعنى
التعذيب لا بمعنى تقدير الله ومشيته اذ لا يمكن اضافة ذلك الى العبد **قوله** تركه تعالى
عبده للاوثان وانما قال ذلك الكيبات من قولهم حكاية وجدنا عليه اباءنا واسم
امرنا بها والحق ان هذا غير مفيد لان القدر هنا بمعنى تقدير الله ومشيته لا بمعنى
الامر كما في مقالتهم والظاهر ان مراد على رضي تقبيح مذهم لما فيه تشبيها بجعاله عبده
للاوثان او سكوته انهم قالوا ذلك كما في قوله تعالى لو شاء الله ما اشركنا **قوله** قضا لا زما
وقدرا حتما فيه اشارة الى ان القول بثبوت القضا والقدر لا يوجب الجبر لان
ثبوتهما على وجه النوط بالاسباب الاختيارية على ما صرح به في شرح الفقه الاكبر على
لا مزيد عليه ومرك عليه انه اذا كان القضا والقدر على وجه النوط بالاسباب الاختيارية
للامام على رضي في جواب الشيخ الى جعل القضا والقدر بمعنى الامر والحكم فان ذلك ليس
محل النزاع بل المناسب ان يجعل بمعنى الخلق والتقدير ولا جبر لما ذكر **قوله** وعن
الحسن تاييد لتوجيه على كرم الله وجهه ان القضا والقدر بمعنى الامر والحكم **قوله**
وبانه مع كونه المتولد بقدرة العبد تاثيرا في السبب الموجب له هذا جوابا على الثالث
والرابع اما عن الثالث فظ واما عن الرابع فلان كون الرامي عاطفا مما لا تاثير له في
تاثيره في السبب الموجب لانه كان مباحا وان في غير وقته وجب المتولد **قوله**
ام يقتصر بعضها على مجرد نفي مذهب الخصم وهو الوجوه الثلثة الاول واما الوجه الرابع
فيدل على مذهب صحابنا لان محصوله الكلام انه يمتنع مباينا لمحل القدرة الحادثة
لا يكون مقدورا للقدرة الحادثة اذ لو كان مقدورا بالقدرة الحادثة لزم ان لا يوجد
عند فنا قدرة العبد وهو اللازم باطل **قوله** ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله فيفهم منه
ان ايمان الكافر لم يكن مرادا والمعتزلة يزعمون انه تعالى يريد من الكافر الايمان
وان لم يقع لا الكفر وان وقع ويفهم من قوله انما يريد الله ليعذبهم بها الاية ان كفر
الكافر مراده تعالى فقد بطل كلا الزعمين فان قلت هل في قوله تعالى ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشاء الله دلالة على ان ما شاء الله كان على ما هو مذهب الاشاعرة قلنا لا وذلك

وذلك لان المفهوم منه ان حصول الايمان موقوف على المشية ولا يلزم منه ان يكون الشيء
على تامه فانا اذا قلنا ما كان يصلح المحدث الا ان يتوضا لا يفهم منه كفاية الوضوء
للصلوة ووجودها عقيبه **قوله** ورد بان المؤمن هو يكون هو الله والاية الكريمة تدل على
ان المؤمن هو العبد وهو مفعول ما كانوا ليؤمنوا الا ان يشاء الله **قوله** على ان في بعض
الايات دلالة على انهم لو راوا كل اية وتلك الاية هي قوله وان يروا كل اية لا يؤمنوا بها
حتى يروا العذاب الاليم ومع خلق العلم الضروري لصحة الايمان كيف يمكن ذلك اللهم
الا ان يراد من الايات الايات المنبثة في الافاق **قوله** على ان قوله تعالى ولو شئنا لاتينا
كل نفس هداها فان المتبادر من الاية الكريمة ان الهداية المنجية عن الوقوع
في نار جهنم فان كلمة الاستدراك تعطى هذا المعنى اعني قوله ولكن حق القول مني الاية
فلو كان المراد من الهداية ما ذكره ابو هاشم فهو غير اختياري فكان ينبغي ان
لا يفيد النجاة **قوله** تاويل ابي هاشم لا يستدعي الجبر فان من قال لاخر لو لم يفعل
كذا لعذبتك عذابا شديدا ثم فعله هو ما جنيا به بعد هذا القول فلا جبر فيه واما
الجبر انه يخلق فيهم الايمان شاؤوا او ابوا الا يرى ان الله تعالى رفع الطور على قوم
موسى لاجل الايمان فلم يكن ذلك جبرا اذ لا جبر في الايمان على ما هو من الاركان و
قد فصلنا في هذا المقام في شرح الفقه الاكبر **قوله** ولا من هذه الحيثية كفر وفيه نظر
وجه النظر ان الرضا بالكفر لان من هذه الحيثية منا ولا الرضا به من حيث كونه
موجودا او ممكنا وانه ليس بكفر والا وجب ان يقال الرضا بالكفر من حيث انه من
قضاء الله تعالى ومن حيثية المحلية كفر ثم في قولهم الرضا بالقضا لا بالمقضي رمز
الى هذا المعنى لان الرضا بالمقضي من حيث انه مقضي راجع الى الرضا به من حيث
المحلية والرضا من حيث النسبة الى الفاعل رضا بالقضا والى هذين الاعتبارين
نظرنا وورد في كلام بعضهم من السيد الفارسي ~~~ يعني ما كفت خطا بر قلم صنع نرفت
آفرين بر نظر پاك خطا پوشش باد ووقع في شرح الكشاف الرضا بالكفر انما يكون
كفرا اذا كان مع الاستحسان له وعدم الاستقباح بخلاف الرضا بكفر الكافر مع
الاستقباح قصدا الى زيادة عذابه كما قال تعالى حكاية عن موسى ربنا اطمس على اموالهم
واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم **قوله** ودعوى ان المراد با

بالقضاء العاجب الرضا به اه فان قلت لا فرق بين هذه الصفة وبين ان يرضى به
الرضا به فالتخصيص تحكم قلت حيث ان هذه الصفة تقتضى الخلق والشرور
القبايح وكلام من اتاه فهو مظنة ان يعترض العباد ويشمر واعنها فلدفع هذا
الوهم قال العاجب الرضا بالقضاء **قوله** واما رد مقال المشركين فلقصدهم
بذلك الهزؤ والسخرية وتمهيدا لعذر وحاصل الكلام في هذا المقام ان في
كلام المشركين مقدمتان احديهما ان الكفر بمشية الله والثانية انه يلزم منه
اندفاع دعوة النبي وما ورد من الذم والتقبيح انما هو على الثانية اذ الله
تعالى ما شاء وحكم بلا ان من الكافر الكفر امرهم بالايمان ويعذبه على الكفر
ويبعث الانبياء لدعوته الى دار السلام **قوله** الرابع قوله وما خلقت الجن
والانس اه لا يقال قد ذكر هذه الاية في اثنا الايات التي هي المذكورة في
الوجه السادس فيكون ذكرها في الرابع تكرارا لانا نقول ذكرها في السادس
باعتبار دلالتها على تعلق ارادة القبائح وفي الرابع باعتبار دلالتها على
ارادة الطاعة وتحقيقه ان النفي والاثبات المستفادين من الحصر يدل على امرين
فذكر في الوجهين باعتبارين **قوله** وجعل اللام للعاقبة الى قوله انما
يصح اه رد على فخر الدين الاستراباذي حيث جعل اللام في قوله
ولقد ذرانا لجهنم كاللام في الاية للعاقبة ورد على صاحب الكشاف والقاضي البيضاوي
لتجويزهما ذلك في الاية الكريمة والجواب ان في كلام القاضي على ان بعض
افعاله تعالى تابع لمصالح العباد على ما ذهب اليه الفقهاء فيجوز ان يكون تعالى
فعل فعلا لمصلحة العبد ولكن العبد لم يحصل تلك المصلحة بل يحصل بدلها شيء
آخر فيجعل ذلك كانه هو المصلحة كما في قوله لدوا للموت وقوله ولقد ذرانا
لجهنم اه ولا يرد عليه قوله وكيف يتصور اه لانه يجوز ان يفعل ذلك دفعا
للحاجة عن نفسه كما في قوله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة كانه على انه لا يلزم
كون الغرض مرادا عندنا فيجوز ان يحصل آخر بدله ويدخل عليه اللام
ويقال لها لام العاقبة واما صاحب الكشاف والاستراباذي فالاشكال
وارد عليهما لان فوت الغرض عبث لا يليق بالله تعالى **قوله** واما جعل الكفرة

رد على البيضاوي

المكذبين مجازا عن النهي فلغموض الكلام رد على صاحب المواقف في قوله
الرد مردود لان لفظ ذلك اشارة الى ذات المنهى لا الى وصفه فلا الفعل كما في
قوله تعالى حكاية عن لوط هؤلاء بناتي هن اطهر لكم فان هؤلاء اشارة الى ذوات
بناته فدفع قلنا الوصف فيه التعيين لفعل كما في كلام لوط بخلاف قوله كان
مكروها فان المشار اليه غير محسوس فلا بد من اعتبار الوصف **قوله**
لكن لذا الفعل ولا لجهة واعتبار الظان فعله لذا الفعل نعم ما يكون الحسن
لذا الفعل نفسه والصفة لازمة له كالاعراض الذاتية **قوله** فالواجب
الحسن هو الانجاء لا الكذب اه ان اراد ان الانجاء من حيث هو انجاء ليس
من الكذب لانه من قبيل الافعال لا الاقوال فلا يكون التفريع على قوله
فيلزم ارتكاب اقل القبيحين صحيحا لان الانجاء لا قبح له اصلا ويمكن
ان يقال يحصل الاعتراض ان ارتكاب الكذب ههنا ليس لانه واجب
بل لانه سبب للتخلص عن القبح الذي هو انجاء النبي فالواجب الحسن
هو الانجاء وارتكاب الكذب لانه وسيلة اليه لا لانه واجب في نفسه فلا يلزم
كونه حسنا ومحصول الجواب ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فيلزم
كون الكذب حسنا **قوله** او لانه اما حسن فلا يكون القبح ذاتيا الكلام في
اجتماع المتنافيين في اخبار الغد ويمكن الحاكم بترك لا اجتماع فيه للمتنافيين
ويمكن ان يقال المقصود من هذا الكلام ابطال هذا الاحتمال ليتعين
الاحتمال الآخر المستلزم لاجتماع المتنافيين **قوله** وبترك الاستلزام اه
المراد من الاستلزام هو الاستلزام المذكور في قوله فيكون تركه حسنا
مع استلزامه كذبا لا قوله تعالى فيكون تركه حسنا مع استلزامه
يدل على ان لا اجتماع للمتنافيين في اخبار الغد وقد قال وقد تقرر اجتماع
المتنافيين في اخبار الغد اه لانا نقول الكلام الفعلي كما ذكرنا ليس
محلا لاجتماع المتنافيين في ~~اخبار الغد~~ وانما هو محل تقرير اجتماع
المتنافيين فان قوله في اخبار الغد ظرف للتقرير لا لاجتماع المتنافيين
قوله فان صدقها لا يستلزم عدم صدقها رد ذلك لانه اذا كان قولنا الكلام

رد للمحقق

الكلام الذي اتكلم به كالآن ليس بصادق صادق كان بعض ما تكلم به كالآن صادقا
وهو هذا الكلام فقد لزم اجتماع الصدق والكذب واما استلزام كذبها الصدق
فلان قولنا الكلام الذي تكلم به كالآن ليس بصادق اذا كان كاذبا يكون الكلام
الذي تكلم به كالآن صادقا لانه اذا كذب عدم الصدق يلزم الصدق بالضرورة
قوله لم يقتصر في الفرع على قوله اه وانما لم يقتصر اذ لو لم يقتصر لا يلزم المحذور
على ما اشار اليه فيما قبل بقوله وبحث لاستلزامه اه قوله فان صدق كل من
الكلام الغدي والامسي اه اما استلزام صدق الكلام الغدي عدم صدق
الخارجي فلانه اذا صدق قولنا الكلام الذي تكلمت به امس صادق
يكون قوله الكلام الذي اتكلم به غدا ليس بصادق صادقا وانما يكون
صادقا ان لو كان ذلك الكلام الغدي كاذبا وقد فرضناه صادقا فلا يلزم
الصدق والكذب في الكلام الغدي واما استلزام كذب قولنا الكلام الذي
تكلمت امس صادق صدق الخارجي فلانه كذبه يستلزم كذب الكلام
الامسي واذا كان الامسي كاذبا وكذب عدم الصدق هو الصدق فيلزم
صدق الكلام الغدي وقد فرضناه غير صادق واما استلزام صدق
قولنا الكلام الذي تكلم به غدا ليس بصادق عدم الصدق فلانه صدقه
يستلزم كذب قولنا الكلام الذي تكلمت به امس صادق وكذبه يستلزم
كذب الكلام الامسي على ما عرفته آنفا واما استلزام كذبه لصدقه فلانه
كذبه يستلزم صدق الكلام الغدي وصدقه يستلزم صدق الكلام الامسي
على ما مر في اول التقرير قوله ولهذا سميتها مغلطة الجذر الاصم انما سميتها بها جذر الاصم
لتعسر انحلالها وذلك لان الجذر عند قسمين منطق وهو ما يكون جذرا صحيحا
كالعشرة فانه جذر المائة واصم وهو ما يكون جذرا غير صحيح كجذر المائتين
مثلا فانه اكثر من اربعة عشر لان مجذورها مائة وستة وتسعون واقل من
خمسة عشر لان مجذورها مائتان وخمسة وعشرون وقد يروى عن عائشة رضي
انها كانت تقول سبحان من لا يعلم الجذر الاصم الا هو لان حد الكسر الواقع
لا يعلم قدره على التعيين انه ربع او نصف او ثلث الى غير ذلك من

اجزاء الكسور قوله كما ان قولنا كلامنا صادق لا يقال هذا حمل بالمواطاة لانا نقول
الكلام في حمل الصدق وهو في صادق بالاشتقاق قوله وهو قولنا هذا
الكلام صادق والمراد في هذا الكلام الذي وقع موضوعا هو ما ذكر بعد
هذا الكلام الذي اتكلم به كالآن صادق لا يقال كيف يكون الصدق حكما للتشخيص
وانما يحصل التشخيص بعد الحكم بالصدق لانا نقول موضوع القضية ايضا
تشخيص ولهذا قال قضية يكون لها اخبار عنها وح نظهر معنى قوله فيقع
الصدق حكما للتشخيص لا حالا لحكمها واما قوله والصدق حال للنسبة
الايجابية التي هي حكم النقيض فهو اشارة الى جواب دخل وهو ان النقيض
وان حمل فيه الصدق الا انه ايضا صدق انه حال لحكمها وقوله وحكم
للتشخيص اراد به الحكم بالسلب وهو ليس بصادق فان الحكم بالصدق اعم
من الايجاب والسلب واعلم ان هذا التقرير كما يدفع الاشكال عن القضية
المتضمنة للاخبار عن مضمونها كذلك يدفع الاشكال على تقرير ما يرد في الكلام
الغدي والامسي كما لا يخفى فان الصدق والكذب قد يقع حالا للحكم وقد يقع
محمولا وقد يتوهم في حل هذه المغلطة ان هذا الكلام خارج عما اريد من الكلام
المتكلم به كالآن ونظيره قولهم ما من عام الا وقد خص منه البعض فان نفس
هذا العام خارج عن عموم هذا الكلام ومثل قولهم من دخل دار سالم فهو
حر فان المراد غير سالم وان كان سالم ايضا من الداخلين ولا يخفى ان هذا
على تقدير تمامه غفول عن قوله هذا الكلام بلفظ هذا ولهذا قال كما في
التشخيص الذي هو مناط المغلطة قوله لكن الصواب عندي في هذه القضية
وذلك لان الحمل على تقديره تام وان اندفع به التناقض لكن لا يندفع به
المنافاة والمعترض انما ادعى اجتماع المتنافيين لا اجتماع المتناقضين
على ان الصدق في البعض كما وقع محمولا فقد وقع حالا للحكم ايضا فقد لزم
التناقض قوله انا لا نجعل الامر والنهي دليل الحسن والقبح كما مر اه يرد
عليه ان هذا مخالف لما اه ولا يخفى ان الحسن الشرعي عند المحقق قد يقع
لا عن ضمن ولتعلم ايضا ان الحسن والقبح عندنا ليس موجبا للامر والنهي بل

امر محتناه ويمكن ان يقال كلام امام الحرمين من القول بالتجويز ليس بعيدا عن ذلك
قوله يجوز حيث يوهم كون الحسن ذاتيا اه وانما اشكل التجويز لان الحسن
الذي هو عبارة عن ورود الشرع لا يمكن بدون الشرع تجويزه او قال لعل
الحسن بالشرع ردا على من زعم انه بالفعل هذا على تقدير ان يكون البا
في بالشرع للسببية كما هو الظاهر واما اذا جعل للمصاحبة والملابسة فلا
حاجة الى ارتكاب التجوز اذ لا نزاع في ان ورود الشرع ملابس لحسن الشرع
وكذا كون الفعل متعلق الامر وذلك لان المراد من الشرع خطابه ان زعم
ان كون الحسن عبارة عن نفس ورود الشرع او عن تعلق الامر به كلام
ظاهري والتحقيق ان الحسن عبارة عن خطابه المتعلق بالافعال ولهذا
قال فيما سبق ان الحسن الشرعي قديم عند الحكيم فهو نفس خطابه الازلي
المتعلق بالفعل فيما لا يزال ولهذا قال في المتن بل عينها اي عين الامر والنهي
قوله وقد بينا في بحث الكلام امتناع الكذب جوابا عن تسليم كما ان الاول كان جوابا
منعيا فان محصول كلام المعتزلة ان توقف الحسن والقبح على الشرع كما زعم
الاشاعرة يستلزم الدور ومحصول الجواب انا لا نم انهما موقوفان على الشرع
والكلام فلا دور اذ قد بينا اه قوله الا انهم لما لم يقولوا بالوجوب او الحرمة على
الله وجعلوا الحاكم بالحسن والقبح اه ولقائل ان يقول ان اريد منه ادراك الحسن
والقبح تصورهما فلا نزاع في ذلك وان اريد التصديق فهو عين الحكم بهما ويمكن
ان يقال المراد من الادراك التصديق بمعنى ان كونه فاعل الحسن مستحق للثواب
في حكم الله بمعنى معقول لا امتناع فيه عند العقل وما ذكره الاشعرية من امتناع
بناء على الوجهين مزيفا وبعبارة اخرى ان العقل يدرك ان بعض الافعال
مقتضى لذاتها او لصفتها حسنها الا ان العقل قبل الشرع لا يحكم بان حكم
الله كذلك اذ لا حاكم على الشارع ونظيره قولهم ان الاسماء توقيفية فانه لا نزاع
في ان العقل يدرك اتصافه ذاته بمعنى الوجوب والقدم الا ان اطلاق لفظها عليه
موقوف على الشرع فان قلت الوجوب العقلي هو ان يكون الفعل في ذاته بحيث
يستحق فاعله المدح والثواب وتاركه الذم وبالجملة ان لا بد حاصل من قبل

[illegible] الفعل لا من قبل العقل والحاصل ان المراد من ايجاب الفعل الاطلاع على اقتضاء
الافعال لا ايجابها مثلا قوله فان قيل الكفر والظلم والعبث كلها قبائح اه سؤال
على اصل الاشاعرة وهو انه لا قبيح منه لا على اصل المعتزلة لان خلق القبيح
قبيح عندهم فلا يستقيم الجواب وانما اخر السؤال عن ذكر اصل المعتزلة
مع تعلقه بما تقدم قصدا الى اتمام الاصل المتفق عليه بين الفريقين ثم
ايراد السؤال بعد ذلك على ان قوله فان قيل فما فعله الحسن ايضا متفرع
على هذا الجواب ولو قدم لكثر الفصل بين نقل كلا مذهبيهما ثم انه في قوله فلا يفعل
الحسن فاء فصيحة فكأنه قال اذا لم يكن فاعلا للقبيح فليس فاعلا للحسن ايضا
لانه لا حكم عليه اه فما معنى قولهم انه لا قبيح منه ولا يقولون لا حسن منه مع امتناع
كل منهما وان كان السبب مختلفا قوله فان قيل الذي ثبت من مذهبنا اه محصول
السؤال ان القول بالوجوب على الله بالمعنى الذي يقول به الاشاعرة مما لا مرد له
فلهذا انكروه واما بالمعنى الذي تقول به المعتزلة فلم يعن معقول حتى يعني انكار
الاشاعرة ذلك منهم وتقرير الجواب قوله فلا يتوافق مذهبهم ان صدور الفعل
على سبيل الصحة اه يرد عليه انه قد مر فيما ورائه الورقة ان عدم الفعل لصارف
الحكمة لا ينافي القدرة فعلى هذا فلزوم الفعل لوجود الحكمة لا ينافيها اي القدرة
قوله وقيل تصوره انما يمكن على سبيل التشبيه المقصود من هذا الكلام الجواب
عن القائلين بجواز التكليف بالممتنع لذاته بناء على ان امكان تصوره وتقريره
ان التكليف يقتضي تصوره ثابتا والممتنع لا يمكن تصوره كذلك وانما يمكن باحد
هذين الوجهين وليس فيهما تصور ثبوته ثم ان هذا القدر يكفي في الحكم بامتناع
التصور فيقصر الجواب عن دليلهم ايضا ومنها الجواب واضح من المتن قوله
فقد امر ان يصدقه بانه لا يصدقه وذلك جمع النقيضين وقد يجاب عنه
بان الايمان ان كان هو التصديق في الجملة لم يلزم في التكليف بالايمان التصديق
بكل ومنه هذا النص وان كان الايمان التصديق بكل كان نفيه في لا يؤمنون رفع
الايجاب الكلي فلا ينافيه التصديق ببعض ومنه هذا النص وانت خبير بان هذا لا يصلح
جوابا عن التقرير المذكور في الشرح ولا عن تقرير المطالب العالية وانما

يصلح جوابا عما يقال ان ابا جهل كلف بان يصدق قوله انه لا يؤمن لانه من جملة
ما جاء به وعنه تكذيب هذا القول لانه وصفه بانه لا يؤمن شيئا مما جاء به ومن
جملته هذا القول فقد كلف بتصديقه مع تكذيبه وانه تناقض وتقرير
الجواب مع انه يمكن ان يقال الايمان التصديق بكل الا ان المراد من قوله
لا يؤمنون سلب الكل على ما هو اللائق لمقام مذمتهم وتقبيح حالهم بانهم لا ينقادون
الحق في شيء ويؤيده ان الكلام في حق مشركي العرب وهم لا يؤمنون به في
شيء من الاحكام وان كان اهل الكتاب لم يصدقوا في بعض ما جاء مما يوافق كتابهم
قوله ورد بمنع الضرورة بل يكفي مجرد كونه اصلح للعبد وذلك لان المعتبر
في الغرض كونه باعثا للاقدام على الفعل بحيث لولاه لم يقدم وهذا لا يقتضي
كون وجوده اصلح بالنسبة الى الفاعل قوله والحق ان تعليل بعض الافعال سيما
شرعية الاحكام بالحكم والمصالح ظاهر منشأ هذا الكلام عدم التفرقة بين الغرض
وبين الحكم والمصالح فان المراد من الحكم والمصالح ما اشتمل افعاله تعالى عليه
من الفوائد والمنافع الراجعة الى المخلوق لكنها ليست اسبابا باعثة على اقدامه
وعللا مقتضية لفاعليته بخلاف الغرض على ما عرفنا قوله ولا خفاء في ان هذا
اي كون ايصال النفع الى غيره من عمل صالح من قبيل افادة ما لا يستتبع اجرا
على تقدير التكليف لانه اذا كلف بالاعمال ثم اثاب بها لم يكن الا ابقاء المنعم بها فيكون
التكليف سببا لتعويض الاستحقاق لا لحصوله واما على تقدير عدمه وكونه كان اه
قوله وهو حفظ نظام العالم وتهذيب الاخلاق التكليف اما آفاقي او انفسي
وذلك لانه ان تعلق بمعاملة العباد بعضهم مع بعض فهو آفاقي والا فانفسي
والاول لحفظ النظام والثاني لتهذيب الاخلاق قوله وبهذا يندفع كونه ظلما اه
اي كون التكليف ويتضمن الجواب عن قولهم ان التكليف لو لم يكن للتعريض للثواب
يكون ظلما وتقريره انه لا يلزم من عدم كون التكليف لذلك الظلم لجواز ان يكون
لهذه الفوائد قوله وهاهنا هكذا في النسخ والظاهر ان يقول ورابعا كما في
بعض النسخ ولعل وجهه هو ان قوله وبهذا يندفع كونه ظلما يكون وجها
رابعا في الجواب قوله كان عبثا لولا هذا التكليف وليس كذلك على اصلهم لانهم

لانهم يقولون بالوجوب العقلي فعلى تقدير عدم التكليف يلزم استحقاق العقاب ايضا
بترك الواجب العقلي قوله من خرق السفينة وقتل الغلام وانما لم يذكر اقامة الجدار
لانه لا استقباح فيه في بادي النظر وانما القباحة في عدم اخذ الاجرة من قوم
ابوا ان يضيفوهما قوله فهذا الاصل عليكم لا لكم وذلك لانه يلزم ان لا يثبت
القبح العقلي بالنسبة اليه تعالى فيلزم تركه لما زعم المعتزلة لان كل ما يستقبحه

الفصل السادس في تفاريع الافعال

العقل يجوز ان يكون فيه حكم ومصالح اه قوله وسميناه فصل تفاريع الافعال
فيه اشعار بما بينا في اول المقصد من تحقيق الفصول الستة قوله وانما الكلام
في الايات المشتملة على اتصاف الباري تعالى بالهداية والاضلال اه يرد عليه قوله تعالى
واما ثمود فهديناهم الاية فان الهداية هنا ايضا مما اتصف به الباري تعالى مع انها
لا تصلح ان تكون راجعة الى خلق الايمان الا ان يحمل على المعنى المجازي بان يكون خلقه
المعنى فافضنا عليهم اسباب الهداية والايمان على انه لا يبعد ان يقال خلقنا لهم
الاهتداء الا انهم ارتدوا بعد ذلك ولم يثبتوا عليه قوله لا يقبل التعليق بالمشيئة
صرح في شرح العقايد بان ما لا يقبل التعليق بالمشيئة هو الوجدان ضالا
او تسميته ضالا وذلك لان المشيئة صفة مخصصة لبعض المقدورات من الافعال
الاختيارية بالوقوع والتسمية والوجدان ليسا من قبيل الافعال الاختيارية
فان الوجدان راجع الى العلم والتسمية الى القول ولا يخفى عليك ان القول
نعم فعل اللسان والجوارح فلا مانع لقبول التعليق في التسمية ضالا ويمكن
ان يقال المقصود من تعليق الضلال بالمشيئة بيان امتناع الايمان عنهم
فعلى تقدير كون المراد تسميتهم ضالا لا يلزم الامتناع قوله ونحن نقول
بل الهداية هو الدلالة على الطريق الموصل اه يرد عليه ان هذا المعنى لا يستقيم
في الاية المذكورة لانه عام في حق كل الناس فلا يختص المؤمن دون الكافر
والجواب ان الدلالة لا تعم كل الناس على اصل الاشاعرة فان الوجوب عندهم
بالشرع فمن لم يبلغه الدعوة كما لو كان في شواهق الجبال مثلا لم يوجد له
الدلالة بخلاف المعتزلة فانهم يقولون بالوجوب العقلي ثم ان قوله ونحن نقول
رد على مشايخ الاشاعرة في زعمهم ان الهداية معناها خلق الاهتداء يعني

ان الهداية عام لاشتهرت على الدلالة المذكورة لا خلافها مقتداه اللهم الا ان يقال
ان المشهور هو المعنى العرفي وما ذهب اليه المصنف هو المعنى الشرعي فتبصر قوله
وبعض المواضع من كلام الله يشهد للمصنف ما اظن ان ذلك قوله تعالى في سورة
الانعام قل ان هدى الله هو الهدى وقوله تعالى في الاعراف الحمد لله الذي هدانا
لهذا وما كنا لنهتدي لولا ان هدانا الله لان الفعل فعل العبد اي الا ان المعتمد
على ما يفهم من الرد قوله وزعم ابو الهذيل انه لو لم يقتل لمات البتة في ذلك
الوقت وقد يتوهم ان في قوله قل لو كنتم في بيوتكم لبرز الذين كتب عليهم
القتل الى مضاجعهم اي لخرج الذين قدر الله القتل اي مصارعهم
دلالة على انه لو لم يقتل لمات البتة وهو مردود لان الآية وارد ردا على من
زعم ان المقتول غير ميت باجله وتقرير الرد ان المقتولين اجلهم مقدر
بالقتل وليس لهم خلاص منه حتى لو كانوا في بيوتهم لخرجوا الى موضع القتل
فقتلوا فيه وليس المعنى انهم لو لم يقتلوا لماتوا البتة قوله يعود الى القول
بتعدد الاجل وسيتضح لك هذا المعنى في قوله وقد يجاب بانه لا استحالة في قطع الاجل
الى آخر ما ذكرناه قوله والجواب ان عدم القتل انما تصور على تقدير علم الله
وحاصله انا لا نعلم انه لو لم يمت على تقدير عدم القتل لكان القاتل قاطعا عليه
الاجل وانما يلزم لو لم يكن علم الله تعالى متعلقا بانه لا يقتل اه فان عدم القتل
انما تصور اه وح لا يمكن الموت اصلا قوله وقد يجاب هذا الجواب فيه القول بالاجلين
ولعلهم جوزوا من طرف الكعبي قوله لم يكن كذلك اي لم يكن المقتول ميتا باجله
قوله وقد قال بجواز الامرين لانا نقطع بهما كما يفهم من الكلام البعض من
كل من الفريقين المراد بجواز الامرين جواز الموت لو لم يقتل وجواز الامتداد
لو لم يقتل وتوجيه منع اللزوم الخ ظ ولهذا قدم واما توجيه منع اللزوم
الاول فهو انهم وان قالوا ان المراد بالاجل المصطلح زمان بطلان الحيوة بحيث
لا محيص عنه ولا تقدم ولا تأخر الا انهم مع ذلك يقولون لو لم يقتل لجاز ان يموت
في ذلك الوقت وجاز ان لا يموت من غير قطع بامتداد العمر ولا بالموت
وذلك لوجهين اما الاول فلان عدم قتل المقتول مع تعلق علم الله بانه يقتل اه

امر مستحيل فيجوز ان يستلزم محالا وهو انقطاع الاجل واما الثاني فلان معنى قولهم لو
لم يقتل لو تعلق علم الله بعدم القتل وعلى هذا يلزم انقطاع الاجل قوله وعند
من جعل المقتول ميتا باجله يمتنع القطع اه يرد عليه ان المعروف بين القوم
ان القائلين بالاجلين اي الموت والقتل هو الكعبي وتوابعه وهو لا يجعل
المقتول ميتا باجله ولذلك قال الشارح وخالف في ذلك طوائف من المعتزلة
فزعم الكعبي اه ويمكن ان يقال ان نزاع الكعبي انما هو في ان المقتول غير
ميت ولا ينكر ان القتل اجل ولهذا قال فيما سبق فزعم الكعبي انه ليس بميت
ولم يقل ليس بميت باجله وكونه من طوائف المخالفين بهذا الاعتبار وانما
قال هنا ميتا باجله وان كان الظ ترك ذكر الميت لانه اراد الموت المسبب
عن القتل وفيما سبق اراد معناه بل القتل ثم ان ههنا بحثا مبنيا على ما مر في
منع اللزوم الخ مستندا بان الوقت يجوز ان يكون هو القتل نفسه ولا يلزم
تعدد الاجل ع اللهم الا ان يقال المراد جواز تعدد الاجل لا ان يتحقق ذلك البتة
ويحتمل ان يكون لكل مقتول اجل نفسه قتله ويمكن ان يقال قد اشار الى
حل هذا الاشكال بقوله لعاش الى امد آخر هو اجله والحاصل ان الذين قالوا
بان القاتل قطع عليه الاجل فرقتان فرقة جوزوا ان يكون الوقت متصلا بحين
القتل ونفسه لكن يرد عليه انه اذا كان نفسه كيف يتصور قطع الاجل
وفرقة قالوا لا يجوز ذلك بل لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله لولا القتل
وهذا ما اشار اليه الشارح بقوله وقد قال بجواز الامرين البعض من كل
الفريقين قوله ولا يأكل احد رزق غيره انظر ان هذا داخل في عموم قوله ولا يأكل
احد رزق غيره قوله ويدخل رزق غير كان بطريق التغليب فان قيل
الحكم يجب ان يصدق على كل فرد قلنا يمكن ان يقال التغليب عبارة عن ترجيح
احد المتغلبين على الآخر واطلاق لفظه عليهما ولا يلزم ان يكون على الكلي من
حيث هو كل بل قد يكون لكل فرد قوله وقد عرف فساد اصلهم وفساد فرعهم
بمثل قوله تعالى قل ارأيتم ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا
واجيب بان ذلك لتحريم ما لم يحرم من الرزق قوله فجوابكم جوابنا مثلا لو قيل

ان من مات ولم يأكل حراما ولا حلالا فلا نزاع في انه كان يأكل في بطن امه حلالا لا
مقتولا فلكن من اكل الحرام طول عمره كذلك على ان الجنين في بطن الام خارج
عن البحث لان قوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها يدل على انه بعد الخروج
الى الدنيا يأكل الرزق قوله نال الحد لا يجب الالطاف هذا المعنى معتبر في
اللطف المحصل ايضا على ما يفهم من المتن وذلك لان اللطف المحصل ليس
بحيث لو جب الطاعة شاء العبد او ابى والا لا يكون العبد مستقلا في فعله
على ما هو رأيهم قوله فلو جاز منع ما يحصله او يقربه لكان غير مريد له وهو
مناقض فانه لو كان منع ما يحصلها او يقرب منها ممتنعا لكان وجوده واجبا
لان ما امتنع عدمه وجب وجوده وان ذاتيا فذاتي وان غيريا فغيري قوله
ورد بمنع الملازمة وذلك لانه لا يلزم من المنع عدم الارادة فان الكفار المصرين
ممنوعون من الايمان مع كون ايمانهم مرادا عند المعتزلة وقد يقال في السند
ان الكفار ممنوعون من الكفر والحال انه ما اراد منهم الكفر وفيه ما ليس بشيء لان
المراد من المنع المنع الفعلي لا التقديري وقوله ومنع ان كل ما هو به مراد له
رد لقوله انه مريد للطاعة ومبناه ان الارادة تلازم الامر فكل ما هو امر به مراد
وقد عرفت فيما تقدم فساد اصلهم قوله لان ذلك اقناط واغراء على
المعصية هذا غير لازم لانه انما يكون اقناطا واغراء ان لو اخبر الله بخصوص
العاصي ومآل امره قوله في مقابلة ما يفعله الله بالعباد الاولى ان يترك التقييد
بفعل الله ويقال في مقابلة ما يفعل بالعبد كما في المتن وذلك ليشمل العوض
على الملجئ فانه ليس في مقابلة ما يفعله الله لان الملجئ ليس هو الله عندهم على
ما يأتي من التصريح بهذا المعنى قوله او بكسب يرد عليه ان العلم مكتسب من
فعل العبد على اصلهم بناء على ان النظر يولد عندهم ويمكن ان يقال المراد
الاكتساب ابتداء فالعلم مستند الى العلم حالا وان العلم مستند الى فعل ما لا
قوله وتفضل الله عليه بمثل تلك الاعواض عقيب انقطاعها المعنى انه يتفضل
الله قبل ان يعلم العوض الحق عليه لا انقطاع ولا يتألم بالانقطاع فلا يكون
تفضلا بل عوضا لازما لما تألم قوله ودفع الضار الناظر اليه قوله ولا يكون

١٠١

فلا يكون دفعا عن نفسه وهذا غير مذكور في المتن والظاهر ان هذا مندرج
في دفع ضرر معلوم او مظنون قوله فعلى الله العوض من عنده فيه اشعار
بان العوض على الله يحتمل امرين بان اخذ حسنات الظالم واعطاها المولم
عوض على الله ايضا على ما صرح قبله في قوله واما في تمكين الظالم والعوض
على الله الا انه ليس عوضا من عنده بل هو انتصاف من الظالم وهو واجب
عليه عندهم قوله فالواجب قبل الوقوع اما الصرف واما الالتزام
وبهذا اندفع ما توهم من ان الواجب بالمعنى الذي اثبته المعتزلة يجوز تركه
من الله وبهذا يجب العوض عليه ووجه الدفع ان الواجب احد الامرين لا بعينه
ومولم تركه قوله نعلم او نهي معطوف على نعلم متعلق بالمنع يعني ان علينا منع
الاطفال والوحوش اه باعطاء العلم اياهم ليمتنعوا عن الايلام قوله وما ثبت
في الشرع من وجوب منعها عن تلك المضار يعني ثبت في الشرع وجوب
منع الاطفال والوحوش والسباع عن ايصال المضار الى غيرها فان كل
مكلف يجب عليه ان يمنع الاطفال وامثالها من مثل تلك المضار واذا اوجب
الله المنع عن تلك المضار على المكلفين ثبت المنع من الله بنهي فلا يكون
العوض على الله اذ قد فعل ما يجب على الله والتقصير من الغير الا انه
سلا انما يتم ان لو لزم حضور واحد من المكلفين عند قصد اضرار السباع
ولا كثيرا ان ذلك في الفلوات قوله واما التكليف فانما هو بحفظ المواشي
جوابا عن قوله وما ثبت في الشرع من وجوب منعها اه يعني لا نم ثبوت وجوب
المنع في الشرع واما الثابت في الشرع هو التكليف بحفظ المواشي عن
السباع اه لا التكليف بمنع السباع عن تعرض المواشي قوله بناء على
ان العوض فيه مجرد النفع اه هذا تعليل لقوله ام لا ونزله تعليل الشق الاول لان
قوله لا الثواب يعني وذلك لان محصوله ان العوض لا الثواب فكما يجب العوض في الثواب
ينبغي ان يجب في العوض قوله وفي الثواب يعتبر التعظيم اشارة الى الجواب عن
هذا الاستدلال ومعناه ان القياس غير صحيح لوجود الفارق قوله فان جهة التعظيم
لا يعقل ذلك لان التعظيم بدون سابقة الاستحقاق لا يكون على ما هو رأيهم

فان كان المنتقل اليه ممن كان له استحقاق سابق بكونه المعطي له اصالة
لا نقلا من آخر اليه والا لا وجه للنقل ومن هذا قالت المعتزلة انه لا حجاب
عن الغائب لا يجوز بناء على عدم جواز نقل الثواب وعندنا يجوز بناء على جوازه
ولهذا مدرك آخر في كتب الفقه قوله لا نزاع في الاعتاق والابراء والستر
فيه ان ضرر الجهل لافضائه الى المنازعة وذلك منتف فيما لا يحتاج
الى التسليم ولهذا اتاكد شبهة الجهالة فيما اذا نقل الى الغير ضرورة
الاحتياج الى التسليم قوله ويسمونه فالاصلح الانفع والبغداديون
الاصلح في الحكمة والتدبير انظر ان مراد البصرية الانفع مطلقا اعم من
ان يكون في الحكمة والتدبير او في اعتقاد العباد ومراد البغدادية
الانفع في جانب علم الله وتدبيره لا مطلقا قوله قلنا فكيف لم يبعث
فرعون وهامان اه ولهذا السؤال جواب ظاهر وهو انا لا نعتبر في وجوب
الاصلح جانب المطلع اه قوله والشيخ احد المدلولات اعم شرح وغرضه ازالة
الخفاء عما ذكره الشيخ الا انه ترك توجيه كونه بعض اقسام الاسم عين المسمى
اعتمادا على ما سبق من مذهب الشيخ في بحث الوجود ثم ان قوله احد المدلولات اه
اشارة الى ان الشيخ ايضا يريد بالاسم المدلول غايته انه يجعله اعم من
المطابقي والتضمني وانت خبير بانه لا حاجة الى جعل المدلول اعم وذلك
لان الخالق يدل على نسبته الى غيره ولا شك ان النسبة غيره واما العالم و
القادر وامثالها فتدل على صفة حقيقية قائمة بذاته وهي لا هو ولا غيره
ومعلوم ان الذات ماخوذة مع تلك الصفة ايضا كذلك اذ لم يرد عليها الا
الذات وهي لا تستلزم الغيرية بل العينية قوله وتمسكوا في ذلك بالعقل
الى قوله بحملها الخالقية انظر ان التمسك يعم الاصحاب والاشعري الا ان
الاستثناء بقوله بحملها الخالقية مخصوص بالاشعري فانه لما قال ان نحو
الخالق والرازق غير الذات احتاج الى الاستثناء ومنشأه ان الاصحاب
يقولون بتقدم صفات الافعال ايضا والاشعري ينكر ذلك على ما مر قوله
لو كان الاسم غير الذات لكان حادثا وجه اللزوم ان الغيرية عندهم

عندهم بمعنى الانفكاك فالانفكاك الزماني في الازلي ليس الا بالحدوث الا ان هذا
المعنى لا يلائم بهذا المقام لان من يدعي الغيرية كالمعتزلة مثلا لا يقولون
بالغيرية بهذا المعنى مع ان نفي الغيرية بهذا المعنى لا يستلزم العينية
على ما هو مدعى الاصحاب قوله وانه لم يكن نفس المسمى لكنه دال عليه فيه
دلالة على ان وضع الالفاظ بازاء الامور الخارجية لا المفهومات العقلية
اللهم الا ان يجعل الدلالة اعم من ان يكون بالذات او بالواسطة لتطابق ما ذكر
في بحث الوجود قبيل بحث الوجود الذهني قوله ولجيب عن الاول بان
الثابت في الازل معنى الالهية يرد عليه ان الاصحاب ارادوا من الاسماء المدلول
المسمى وتمسكوا في ذلك بالعقل والنقل فلا معنى لهذا الجواب قوله
على انه في تقرير الاستدلال اعترافا بالمغايرة هذا لا يجدي لما تقرر في
تحرير البحث من ان من يدعي العينية فانما يدعي في الاسم بمعنى مدلول
اللفظ فقوله والتسبيح انما يكون للذات دون اللفظ يعني ان التسبيح
يكون للاسم بمعنى الذات لا بمعنى اللفظ ثم قوله بل ربما يدعي ان في الايتين اه
غير تام ايضا لانا اذا قلنا سبح مسمى ربك لا يكون اضافة الاسم الى الرب
لانه لا يجوز ان يكون من قبيل سعيد كرز وقوله سميتموها معناه سميتموها بالاسماء
فالمفعول الثاني محذوف وانما وجهنا الكلام هكذا لتطابق ما يأتي بعد ثمانية
اسطر قوله لنا انه لا يجوز ان يسمى النبي عم باليس من اسمائه اه لا يقال هذا
لا يفيد المدعى لان النزاع في مطلق الاسم صفة او غيرها ولهذا قال فيما
قبل اطلاق الاسماء والصفات وهذا انما هو اسم مقابل للصفة وهذا بعينه
وارد على الخصم ايضا في قوله قالوا اسم كل شيء يسمونه باسم اه لانا نقول
المقصود من هذا الكلام الرد على المعتزلة لا على الغزالي وهم لا يقولون
بالفصل لا يخفى كذلك قوله قال امام الحرمين اه المقصود من هذا الكلام
الرد على كلا الفريقين اعني المانعين والمجوزين ليلزم التوقف الذي هو
مذهبه لانه لما كان محل الخلاف ما لم يرد به اذن ولا منع لم يكن المنع والتجويز
معا لانهما حكمان شرعيان لا يثبتان بدون دليل شرعي والغرض انه لا دليل

شرعيها يقال المراد نفي عدم الاذن في المنع ولاطلاق عدم النص فلان ح
ولا يلزم من عدم النص عدم الدليل الشرعي فان ما ذكرنا في قولنا لنا من القياس
دليل شرعي وكذا المذكور في كلام الخصم من قولهم ما دل اه لانا نقول اشار
ان رحمه الله دفعه بقوله والقياس انما يعتبر في العمليات اه قوله بالدلايل
الدالة على اباحة الصدق محصوله كلام الغزالي في اطلاق الوصف هو ان
اطلاق الصفة من باب الاخبار ولا حاجة الى التنصيص بخصوصه بل الدلايل
الدالة على اباحة الصدق واستحبابه كافية في هذا قوله فان قيل فلم لا يجوز
مثل العارف سواء على الغزالي والمعتزلة فانهم لما جوزوا اطلاق الاسماء
مطلقا من غير احتياج الى التنصيص بخصوصه شرع انه يجوز امثال هذه الاسماء
قوله وكذا جميع الالفاظ الدالة على الادراك بان يكون مرادفا له واما العلم فانه
اخص من الادراك لا مرادف له اشكال قوله كقولك للامير عشرة غلمان اه
التمثيل ناظر الى الجعليين فاشار اليه اولا بقوله يعني ان لهم زيادة
قرب اه والى الثاني بقوله اذ ان هذا العدد من غلمانه
تم الكتاب بعون الله وحسن توفيقه اواسط جمادى
الاخرى سنة اثنين وسبعين وثمانمائة
این قدر در حضور اهل دلان
پس بود یادگار درویشان
قد وقع الفراغ من كتابة
هذه الحواشي السنية
لشرح المقاصد
على يد العبد
الفقير
الحقير
المحتاج الى رحمة ربه القدير عبد الفتاح بن خير الدين القرمي الشهير بالعمري
عامله الله بلطفه الخطيرة اوايل ربيع الاخر يوم الاحد وقت الضحى من شهور
سنة تسعين وثمانمائة

الى المقصد السادس
في السمعيات

الهی جمع
کتب کرده اهل وحدت
بده بدست نمیش کتاب
حالت ا...
١٢٣٦